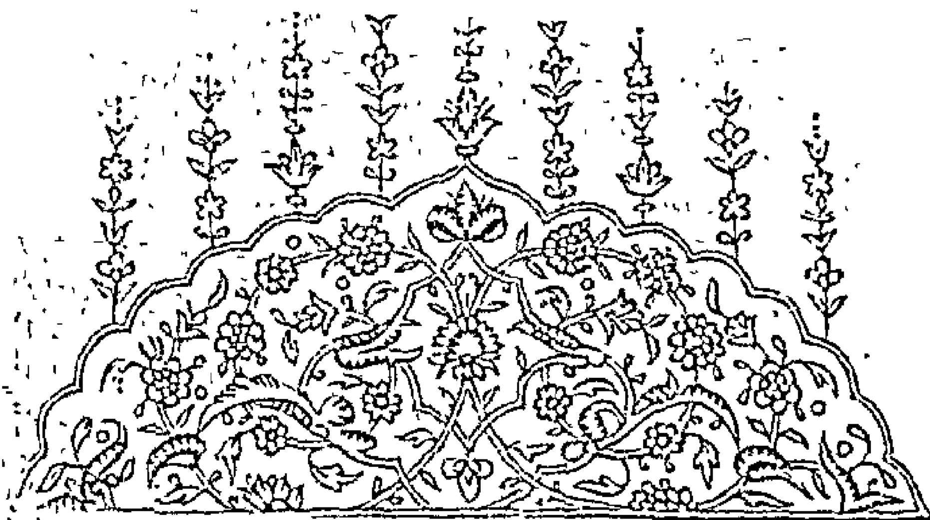
فهرست المالداتي من شرح المقاصد



﴿ الجلد الثاني من شرح المقاصد لسعد الدين رحمه الله تعالى ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

﴿ قال المبحث الثاني ﴾ بعد الفراغ من المعادن شرع في النبات ترقيا الى الاكمل فالاكمل والاعدل
فالاعدل ولاختصاص النبات بزيادة اعتدال لا يوجد في المعدني وتقارب ما يوجد في الحيوان
صار له شبه بالحيوان في بعض الاعضاء والقوى وذلك ان له مواضع تقوم مقام الرحم والذكر
كعقد الاغصان والزرع وفي البزور مواضع متميزة منها تتولد الاغصان وله عروق بها
يتغذى ولحاء به يتحفظ واجزاء كمالية بمنزلة الشعر والظفر كالورق والزهر وله فضول تدرك كالصموغ
والالبان وله قوى لحفظ الشخص كالغاذية وخوادمها ولتكميل المقدار كالنامية ولتحصيل
المثل ابقاء للنوع كالمولدة (قال فمنها الغاذية) المحققون على انها قوة مغايرة للجاذبة
والماسكة والهاضمة والدافعة وان كان ظاهر كلام البعض يشعر بانها نفس الهاضمة
والبعض بانها عبارة عن مجموع الاربع وحاصل الفرق ان الهاضمة هي التي تتصرف فيما يرد على
البدن من حين المضغ الى ان يحصل له كمال الاستعداد لصيرورته جزأ من المغتذي وهذا معنى احالة الغذاء
الى ما يليق بجوهر المغتذي والغاذية هي التي تتصرف فيما حصل له كمال الاستعداد الى ان تجعله
جزأ بالفعل وهذا معنى احالة الغذاء الى مشاكلة المغتذي وفي تفسير الهاضمة اريد بالغذاء ما هو بالقوة
كاللحم والخبز وبالاحالة التغير في الكيف كتغير الطعام الى الكيلوس او في الجوهر كتغير الكيلوس
الى الدم والدم الى اللحم وفي تفسير الغاذية اريد بالغذاء ما هو بالفعل اعني حين ما يصير جزأ
من العضو وبالاحالة التغير في الجوهر ومعنى المشاكلة المشابهة في الجوهر واللون والقوام والتصرف
ثم ههنا مقامان احدهما بيان وجود هذه القوى وثانيهما بيان تغايرها اما الاول فيدل على وجود
الجاذبة في المعدة حركة الغذاء من الفم اليها حركة صاعدة كما في البهائم والانسان المعلق برجليه فانها
قسرية لكونها على خلاف الطبع وعدم الشعور من المتحرك اعني الغذاء وليس القاسر امرا من خارج
للقطع بانتفائه ولا ارادة من الحيوان لوقوعها حيث لا ارادة بل مع ارادة المنع كما اذا كان في الغذاء
شعرة او عظم مثلا فينقلب الى المعدة لفرط شوقها اليه وان كنت تريد اخراجه من الفم وايضا فقد تتحرك
المعدة عند شدة شوقها الى الطعام تصعد وتجذبه ويظهر ذلك جدا في الحيوان الواسع الفم

﴿ اقسير ﴾

القصير الرقبة كالتمساح فتعين كونها بقوة من المعدة وماذكر في المواقف من ان هذه الحركة ليست
ارادية امامن الغذاء فلعدم شعوره واما من المغتذي فلوقوعها بلا ارادته فبني على انه اراد بالارادية
ماينسب الى الارادة على مايعم الواقعة بارادة المتحرك والتابعة لارادة القاسر نفي للقسمين باخصر
عبارة ويدل على وجودها في الرحم انه اذا كان خاليا عن الفضول بعيد العهد بالجماع يشتد شوقه
الى المني حتى يحس المجامع بانه يجذب الاحليل الى داخل جذب المحجمة للدم وفي باقي الاعضاء
ان الكبد يتولد فيه مع الدم الصفراء والسوداء ثم نجد كل واحد منها يتميز عن صاحبه وينصب الى عضو
مخصوص ويجري الدم في طريق العروق الى جميع الاعضاء ولا يتصور ذلك الا بما فيها من
الجواذب ويدل على وجود الماسكة ان الغذاء وان كان في غاية الرقة والسيلان يبقى في المعدة
الى الانهضام والمني مع اقتضائه الحركة الى اسفل يبقى في الرحم وكذا الدم في سائر
الاعضاء وعلى وجود الدافعة انا نجد المعدة عند القيء ودفع مافيها تتحرك الى فوق بحيث يحس
بتزعزعها وبحركة الاحشاء تبعا لها وكذا الامعاء عند دفع مافيها بالاسهال والرحم عند دفع
الجنين واما في سائر الاعضاء فلاشك ان الدم الوارد عليها مخلوط بغيره من الاخلاط فلو لم يكن فيها
مايدفع غير الملايم لما حصل الاغتذاء على ماينبغي ويدل على الهاضمة تغير الغذاء في المعدة وظهور طعم
الحموضة في الاحشاء ثم تمام الاستحالة ثم تبدل الصورة الى صورة الاخلاط واما الثاني وهو بيان تغاير
هذه القوى فبني على ماتقرر عندهم من استحالة صدور الافعال المختلفة عن قوة واحدة
طبيعية وانها ترى بعض الاعضاء ضعيفا في بعض هذه الافعال وقويا في الباقي ولايخفى انه
لايدل على تعدد القوى بالذات لجواز ان يكون الاختلاف عائدا الى اختلاف الالات والاستعدادات
(قال وتوجد الاربع ٩) يعني الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة في كل عضو لانه يفتقر في البقاء
الى الاغتذاء المفتقر الى الافعال المستندة الى القوى الاربع وقد يتضاعف في بعض الاعضاء
اعني التي هي آلات الغذاء كالمعدة فان فيها جاذبة للغذاء من الفم وماسكة له فيها ومغيرة
الى مايصلح ان يصير دما في الكبد ودافعة للفضلات الى الامعاء ثم جاذبة للدم الذي يصير غذاء
لجوهر المعدة كسائر الاعضاء وماسكة له ريثما يتغير الى مشاكلة جوهر المعدة وهاضمة تفعل
ذلك ودافعة لما يخالط ذلك من غير الملايم وكذا الكبد والعروق (قال ولاحصر لمراتب
الهضم ٨) يعني ان الغذاء من ابتداء المضغ الى حين تصير جزأ من العضو يعرض له في كل آن تغير
واستحالة من غير ان يكون ذلك محصورا في عدد الا انهم نظروا الى اعضاء الغذاء
والعضو المغتذي والى ظهور التغيرات في الغاية فقالوا هضم الغذاء امان لايلزمه خلع صورته
وذلك هو الذي به يتغير الى ان يصير كيلوسا وهو هضم المعدة وابتداؤه من الفم او يلزمه خلع
صورته فاما ان يلزم من كمال ذلك النضج حصول الصورة العضوية وهو الهضم الرابع ويكون في كل
عضو اولايلزمه حصول الصورة العضوية فاما ان يلزمه حصول التشبه بها في المزاج وذلك
هو الذي به يصير رطوبة ثانية وهو ان يكون في العروق اولايلزمه ذلك وهو الذي به يصير خلطا
ويكون هذا في الكبد ويستدل على كون ابتداء الهضم المعدي في الفم بان الحنطة الممضوغة تفعل
في انضاج الدماميل مالا تفعل المدقوقة المبلولة بالماء او المطبوخة فيه وبان مايبقى من الطعام
بين الاسنان يتغير وتنتن رائحته ويصير له كيفية مثل كيفية لحم الفم والسبب في ذلك ان سطح الفم
متصل بسطح المعدة بل كانهما سطح واحد بشهادة التشريح ولذلك يجعل ما في الفم
والمعدة هضما واحدا لاكما يسبق الى بعض الاوهام من ان اول الهضوم في الفم والثاني
في المعدة والثالث في الكبد والرابع في العروق حطا لما هو العمدة والغاية في الهضم اعني التغير
الى جوهر العضو عن درجة الاعتبار واما جعل الهضم الكبدي واحدا مع ان ابتداءه في الماساريقا

٩ في كل عضو وقد يتضاعف في البعض متن

٨ الا انها تجعل اربعا نظرا الى الاعضاء وظهور التغيرات اولها المعدة وابتداؤها من الفم ثم الكبد ثم في العروق ثم في الاعضاء فان الغذاء يستحيل في المعدة جوهرا شبيها بماء الكشك الثخين يسمى كيلوسا فيندفع كثيفه من طريق الامعاء وينجذب لطيفه الى الكبد من طريق ماساريقا متن

اعنى العروق الدقيقة الصاعدة الواصلة بين مقعر الكبد و بين اواخر المعدة وجميع الامعاء
وليس لها اتصال بالكبد فلاجله لا يظهر فيهما الطبخ فيكون للمجذوب اليهما نصيب من تغيره
وحالة غيرة من الكيلوسية التى حصلت فى المعدة و للخامية التى تحصل فى الكبد ثم لكل من
هذه الهضوم فضل تندفع ضرورة فان لها حالة لا يمكنها احالة جميع ما يرد اليها من الغذاء اما لرداءته
او اما لان من اجزائه مالا يصلح ان يصير جزءا من المغتذى فالهضم الاول له فضل كثير لا يه
يحصل فى الغذاء وهو باق على طبيعته ولجزئه الصالحة وغير الصالحة وعلى كثرة الواردة على
المعدة باعتبار من الحيوان سيما الانسان المفتقر باعتدال مزاجه الى تنويع الاغذية وتكثيرها
بالتركيب وغيره لا بمجرد انجذاب طبيعى للنافع وحده كما فى باقى الهضوم وكما فى غذاء
النبات فلذا احتاج الى منفذ ليسع كثرة الفضلات وهو المخرج والهضم الثانى تكون فضلاته
قليلة لطيفة لان الغذاء يرد اليه بجذب طبيعى ومن منافذ ضيقة جدا فيخرج اكثرها بالبول
والباقى من طريق الطحال والمرارة واما الهضم الثالث والرابع فاندفاع فضولهما اما
ان يكون خروجا طبيعيا اولا والثانى اما ان يكون باقيا على حالته من غير تصرف الهضم الثالث
كدم البواسير والدم الفاسد الخارج بالرعاف وغيره واما ان يكون قد استحال استحالة غير تامة
كالصديد والقيح او تامة اما الى حالة تصلح للتغذية كالدم النضيج الخارج فى البول فى حالة الصحة
مما فات لقوة الماسكة اولا كالمدة الخارجة من الاورام المنفجرة والاول وهو ما يكون خروجه طبيعيا
اما ان يجمع الى منفعة الانتقاص منفعة اخرى اولا والاول اما ان يكون تلك المنفعة توليد جسم
متصل بالبدن من جنس الاعضاء وهو مادة الظفر اولا وهو مادة الشعر او غير متصل وهو مادة
الولد اعنى المنى او يكون غير توليد جسم آخر وحينئذ فتلك المنفعة قد تتعلق بالمنى كالودى الحافظ
رطوبة المنى السهل لخروجه وقد يتعلق بالجنين حال تكونه كالطمث او حال خروجه كالرطوبات
المكتنفة حالة الولادة او بعدها كاللبن وقد لا تتعلق بهما وذلك اما لدفع ضرر شئ يخرج من البدن
كالودى الكاسر لملوحة البول او يدخل فيه كوسخ الاذن القاتل بمرارته لما يدخل فيها
من الذباب ونحوه واما لا لدفع ضرر شئ كاللعاب المعين على الكلام بترطيب اللسان والثانى
وهو ما لا يجمع الى منفعة الانتقاص منفعة اخرى اما ان يتكون عنه جسم آخر منفصل كمادة
القمل او غير منفصل كمادة الحصا واما ان لا يتكون وهو اما ان لا يكون محسوسا البتة كالبخار المتحلل
او يكون محسوسا احيانا كوسخ البدن الكائن من فضل غذائه فانه لا يحس الا ان يجتمع او دائما وخروجه
اما ان يكون من منفذ محسوس كالمخاط او غير محسوس كالعرق (قال فتصير الاخلاط الاربعة) اى
الدم والبلغم والصفراء والسوداء وذلك بحكم الاستقراء فان الحيوان سواء كان صحيحا او مريضا
يجد دمه مخالطا لشئ كالرغوة وهو الصفراء ولشئ كالرسوب وهو السوداء او لشئ كبياض
البيض وهو البلغم وما عدا الثلاثة فهو الدم وقد يقال ان الكيلوس اذا انطبخ فان كان معتدلا فالدم
وان كان قاصرا فالبلغم والسوداء وان كان مفرطا فالصفراء وايضا فان الاخلاط تكون
من الاغذية المركبة من الاسطقسات الاربعة فبحسب غلبة قوة واحد واحد منها يوجد خلط خلط
وايضا الغذاء شبيه بالمغتذى وان فى البدن عضوا باردا يابسا كالعظم وباردا رطبا كالدماغ
وحارا رطبا كالكبد وحارا يابسا كالقلب فيجب ان تكون الاخلاط كذلك ليغتذى كل عضو
بما يناسبه هذا والحق ان الغذاء بالحقيقة هو الدم وباقى الاخلاط كالابزار المصلحة ولهذا كان
افضل الاخلاط واعدلها مزاجا وقواما والله اعلم وفسروا الخلط بانه جسم رطب
سيال يستحيل اليه الغذاء اولا واحترز بالرطب اى سهل القبول للتشكل عند عدم مانع
من خارج عن مثل العظم والغضروف وبالسيال اى ما من شانه ان يتميز اجزاؤه متسلسلا طبع

ثم يدفع فى العروق ونحوها باقى الكل عصروية مع عليهم من دوهات العروق لا كشمه منه

حيث لامانع عن مثل اللحم والشحم ان قلنا بكونهما رطبين والمراد بالاستحالة التغير في الجوهر
بحرارة البدن وتصرف النفسانية بقرينة التعدية بالى انفعال في العرف استحال الماء الى الهواء
وانفعال استحال الماء الحار الى البارد بل باردا وبه احترز عن الكيلوس الذي يستحيل اليه الغذاء
اولا في كيفيته والمراد بالغذاء ماهو المتعارف من مثل اللحم والخبز وسائر ما يرد على البدن
فيغذوه واحترز بقيد الاولية عن الرطوبات الثانية وعن التي فان الغذاء انما يستحيل اليهما
بعد الاستحالة الى الخلط ويرد عليه اشكال بالخلط المتولد من الخلط كالدم من البلغم ويدفع
بان المراد استحالة الغذاء اولا في الجملة وكل خلط فرض فان من شأنه ان الغذاء يستحيل
اليه اولا ثم لاخفاء في ان مثل اللحم والعظم وجميع ما عدا الخلط يخرج بهذا القيد فذكر
الرطب والسيال يكون مستدركا بل مخلا بالانعكاس اذ يخرج البلغم الجصي والسوداء الرمادية
فانهما غير سيالين بحكم المشاهدة والقول بان عدم السيلان لمانع ليس بقادح ضعيف
(قال ثم يتشبه ٣) اي يصير مايليق بالعضو ويرشح عليه شبيها به في المزاج والقوام واللون والالتصاق
اعني صيرورته جزأ من العضو على النسبة الطبيعية من غير ان يبقى متميزا عنه مترهلا كما في الاستسقاء
اللحمي فان ذلك اخلال بفعل الالصاق كما ان البرص والبهق اخلال بالتشبه في اللون
واما الذبول فاخلال بتحصيل جوهر الغذاء ومن الاخلال بالفعل ما وقع في المواقف
ان الاستسقاء اللحمي اخلال بالقوام والذبول اخلال بالالتصاق ولا ادري كيف يقع مثله
لمثله واعلم انه اذا لم يكمل القوام فهي رطوبة رذائية طلية قد التصقت بالعضو وانعقدت
واستحالت اليه من جهة المزاج لكن لقرب عهدها بالانعقاد لم تصلب بعد ولم يحصل
لها قوام العضو واعترض بانها حينئذ لاتكون على مزاج العضو لما فيها من زيادة مائية
لابد من تحللها ورد بانه يجوز ان تكون الاستحالة الى قوام العضو لابتحلل المائية بل بمجرد
الانعقاد كالجبن يتولد من متن الدم ويعقده الحر وتسخن من مائيته ودسميته ويعقده البرد
(قال والمشاكلة المعتبرة بين الغذاء والمغتذى ٤) فيه اشارة الى امرين احدهما ان الغذاء
قد يطلق على ماهو بالفعل اعني الجسم الذي ورد على البدن واستحال الى الصورة العضوية
وصارت جزأ منه شبيها به لكن لم يحصل له القوام التام الذي للعضو للقطع بانه لا يقال للاجزاء
الكاملة من العضو انها غذاء له وقد يطلق على ماهو بالقوة البعيدة اعني الجسم الذي
من شانه اذا ورد على البدن وانفعل عن حرارته ان يستحيل الى الغذاء بالفعل كالخبز
واللحم او القريبة اعني الجسم المعد في البدن لان يصير غذاء بالفعل كالاخلاط وبعض
الرطوبات الثانية اعني التي تستحيل اليها الاخلاط وهل تطلق على الكيلوس متعدد بعضهم وثانيهما
ان المراد بالمشاكلة في قولهم حفظ الصحة تكون بالمشاكل كما ان علاج المريض يكون بالمضاد
موافقة مزاج الغذاء حين ما هو غذاء بالفعل لمزاج المغتذى حتى ان غذاء صاحب المزاج الحار
ينبغي ان يكون باردا بحيث اذا تصرف فيه طبيعته فصار غذاء بالفعل استحال عن البرد وصار
حارا مشاكلا لجوهر بدنه لاان يكون حارا مثل مزاجه والا لصار عند الهضم احر مما ينبغي واسقمه
وربما صار من قبيل الادوية بل السموم وكذا غذاء بارد المزاج ينبغي ان يكون حارا ليصير عند
الهضم في بدنه البارد باردا مثله وبهذا يندفع الاعتراض بانه لو كان حفظ الصحة بالمشاكل لزم
ان يكون غذاء من هو حار المزاج جدا بالمسخنات مثل العسل والفلفل وبارد المزاج بالمبردات
وبطلانه ظاهر (قال ومنها ٦) اي ومن القوى الطبيعية النامية وهي التي تزيد في اقطار الجسم
اعني الطول والعرض والعمق على التناسب الطبيعي بما تدخل في اجزائه من الغذاء فخرج مايفيد
السمن لانه لايكون زيادة في الطول وفيه نظر والورم لانه لايكون على التناسب الطبيعي اي
النسبة التي تقتضيها طبيعة ذلك الشخص والتخلخل لانه لايكون بما يدخل في الجسم بل

٣ ويا وقواما ومزاجا والتصاقا
متن

٤ في حفظ الصحة هي التي تكون حال مايصير جزأ من العضو اذ هو الغذاء بالفعل واما قبله فبالقوة على الاختلاف في القرب والبعد
متن

٦ النامية وهي التي تدخل الغذاء بين اجزاء الجسم فتزيد في اقطاره بنسبة طبيعته وقد يقال انها الغاذية الا انها في الابتداء تفي بايراد البدل والزيادة لفرط القوة وصغر الجثة وكثرة الرطوبة وفي الآخر تعجز عن ذلك
متن

بانبساط جرمه واما التحلل فمن الانتقاش اعنى مداخلة الاجزاء الهوائية فان انزال الجنس اعنى القوة الطبيعية لم يبعد فخرج ايضا مداخلة وان الاجزاء الهوائية ليست غذاء والشمس والاكثرون على ان قيد مداخلة الغذاء فى اجزاء الجسم يخرج السمن ايضا لانه لا يدخل فى جوهر الاعضاء الاصلية المتولدة من المنى بل فى الاعضاء المتولدة من الدم ومائيته كاللحم والشحم والسمن وما ذكره الامام من ان قيد الاقطار يخرج الزيادات الصناعية كما اذا اخذت شمعة وشكلتها بشكل ذلك حتى نقصت من طولها زدت فى عرضها كلام قليل الجدوى لان الكلام فى القوى الطبيعية وفى ان تكون الزيادة بمداخلة الغذاء والا فلا خفاء فى انك اذا ضممت ومزجت بالشمعة قدرا آخر من الشمع حصلت الزيادة فى الاقطار وانما قيدنا فى المتن قيد المداخلة نظرا الى الوجود وفى الشرح قيد الزيادة نظرا الى الظهور ولا يخفى ان اطلاق النامية على القوة بالنظر الى الوضع اللغوى من قبيل حمل اسم الفاعل على اسم المفعول وذلك لان فاعلها الغاذى والنامى انما هو الجسم فان الزيادة التى بها يحصل النمو ليست فى الجسم الاصلى ولا الوارد لان كلا منهما على حاله فاذن كل منهما كما كان وانما انضاف جسم الى جسم فصار المجموع اعظم من كل منهما وهذا المجموع لم يكن قبل ذلك صغيرا ثم عظم فاذن ليس ههنا جسم نام واجيب بمنع المقدمة الاولى على ما قال ابن سينا ان القوة النامية تفرق اجزاء الجسم بل اتصال العضو وتدخل فى تلك المسام الاجزاء الغذائية ولا يلزمه الايلام لان ذلك انما هو فى التفريق الغير الطبيعى وبالجملة لما كان معنى النمو صيرورة الجسم اعظم مما كان بطريق مخصوص كان النامى هو ذلك الجسم الذى ورد عليه الغذاء وهو فى اول الامر الجسم الاصلى ثم الحاصل بالتغذية والتنمية وهكذا الى ان يبلغ كمال النشو قوله وقد يقال اشارة الى ما ذكره الامام من ان فعل النامية ايراد الغذاء الى العضو وتشبيهه به والصاقه كالغاذية الا ان الغاذية تفعل هذه الافعال بحيث يكون الوارد مساويا للمتحلل والنامية تفعل ازيد من المتحلل ولا شك ان القادر على الشئ قادر على مثله والجزء الزائد مثله للاصل فاذا قويت الغاذية على تحصيل الاصل قويت على تحصيل الزائد وتكون هى النامية الا انها فى الابتداء تكون قوية على ايراد بدل الاصل والزائد معا لشدة القوة على الفعل وكثرة المادة اعنى الرطوبة وقلة الحاجة بواسطة صغر العضو وبعد ذلك يعود الامر الى النقصان لضعف فى القوة وقلة فى المادة وعظم فى العضو واعترض بان التغذية والتنمية فعلان مختلفان فلا يستندان الى مبدأ واحد حتى ان امر التغذية لما كان بايراد البدل والتشبيه والالصاق اسند الى قوى ثلث وهنا ما قال فى الشفاء ان شان الغاذية ان تؤدى كل عضو من الغذاء بقدر عظمه وصغره وتلصق به من الغذاء بمقداره الذى له على السواء واما النامية فتسلب جانبا من لدن من الغذاء ما يحتاج اليه الزيادة فى جهة اخرى فتلصقه بتلك الجهة لتزيد تلك الجهة فى زيادة جهة اخرى بيان ذلك ان الغاذية اذا انفردت وقوى فعلها وكان ما توردة اكثر مما يتحلل فانها تزيد فى عرض الاعضاء وعمقها زيادة ظاهرة بالتسمين ولا تزيد فى الطول زيادة يعتد بها والنامية تزيد فى الطول اكثر كثيرا مما تزيد فى العرض (قال ولهذا لما ادى الضعف[٩]) اشارة الى ما ذكروا فى صيرورة الموت من جهة القوة الفاعلية وفسروا الموت بتعطل القوى عن الافعال لانطفاء الحرارة الغريزية التى هى آلتها فان كان ذلك لانتهاء الرطوبة الغريزية الى حد لا تفى بما يقوم بها من الحرارة الغريزية بامر القوى وانطفاؤها شرب طبيعى والا فغير طبيعى وحاصل الكلام ان لبطلان الرطوبة الغريزية اسبابا ضرورية فيكون ضروريا فيكون انطفاء الحرارة ضروريا لبطلان مادته فيكون تعطل القوى ضروريا لبطلان آلتها وتلك الاسباب مثل استنشاق الهواء المحيط للرطوبة من الخارج ومعاونة الحرارة الغريزية

[٩] وقيه الرطوبة لى العجز عن ايراد البدل حمل الاجل متن

من الداخل ومعاضدة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية فى ذلك مع عجز الطبيعة عن مقاومة تلك التحللات بايراد البدل دائما لما سبق من تناهى القوى الجسمانية على ان هناك امرا آخر يعين على اطفاء الحرارة الغريزية بطريق الغمر لغلبته فى الكم وبطريق القمر لمضادته فى الكيف وهو ما يستولى من الرطوبة الغريبة الباردة البلغمية بواسطة قصور الهضم هذا ولو فرضنا فعل الغاذية اعنى ايراد البدل دائما غير متناه فليس التحلل دائما على حد واحد بل يزداد يوما فيوما لدوام المؤثر اعنى التحللات المذكورة فى متأثر واحد هو الرطوبة الغريزية فالبدل لا يقاومه فبالضرورة يتأدى الامر الى افناء التحلل للرطوبة بل لو فرضنا البدل دائما على مقدار المتحلل فلا خفاء فى انه لا يقاومه لقصوره بحسب الكيفية لان الرطوبة الغريزية تجمرت ونضجت فى اوعية الغذاء ثم فى اوعية المنى ثم فى الرحم والبدل لم يتجمر الا فى الاولى فيكون ايراده بدلا منها كايراد الماء بدلا من الدهن فى السراج (قال ومنها المولدة٢) وهى قوة شانها تحصيل البذر وتفصيله الى اجزاء مختلفة وهيئات مناسبة وذلك بان تفرز جزأ من الغذاء بعد الهضم التام ليصير مبدا لشخص آخر من نوع المغتذى او جنسه ثم تفصل ما فيه من الكيفيات المزاجية فتمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو ثم تفيده بعد الاستحالات الصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذى انفصل عنه البذر او لجنسه كما فى البغل والمحققون على ان هذه الافعال مستندة الى قوى ثلث بينوا حالها على ما عرف فى الانسان وكثير من الحيوانات الاولى التى تجذب الدم الى الانثيين وتتصرف فيه الى ان يصير منيا وهى لا تفارق الانثيين وتخص باسم المحصلة والثانية التى تتصرف فى المنى فتفصل كيفياتها المزاجية وتمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو فتعين مثلا للعصب مزاجا خاصا وللشريان مزاجا خاصا وللعظم مزاجا خاصا وبالجملة تعد مواد الاعضاء وتخص هذه باسم المفصلة والمغيرة الاولى تمييزا عن المغيرة التى هى من جملة الغاذية اعنى التى تغير الغذاء الوارد على البدن الى مشاكلة اعضائه فانها انما تكون بعد تصرف المغيرة الاولى وحصول البدن باعضائه والثالثة التى تفيد تمييز الاجزاء وتشكيلها على مقاديرها واوضاع بعضها عند بعض وكيفياتها وسائر ما يتعلق بنهايات مقاديرها وبالجملة تلبس كل عضو صورته الخاصة به فيكمل وجود الاعضاء وهذه تخص باسم المصورة ومحلها المنى كالمفصلة وفعلهما انما يكون فى الرحم وكلام القوم متردد فى ان المولدة اسم للقوى الثلث جميعا او للمحصلة وحدها اولها وللمفصلة معا والاول هو المفهوم من الشفاء والاشارات حيث حصر القوى الطبيعية فى الغاذية والنامية والمولدة من غير تعرض للمصورة ولذا قال الشارح للاشارات ان المولدة بالمثل تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة الى نوعين محصلة ومفصلة فاراد بالمولدة اولا المتصرفة لحفظ النوع ليعم الاقسام وثانيا المتصرفة لا على وجه التصوير ليكون اخص بل كلام الشفاء صريح فيما ذكرنا لانه قال المولدة قوة تأخذ من الجسم الذى هى فيه جزأ هو شبيه بالقوة فتفعل فيه باستمداد اجسام اخرى تتشبه به من التخليق والتمزيج ما يصيره شبيها به بالفعل وقال للمولدة فعلان احدهما تخليق البذر وتشكيله وتطبيعه والثانى افادة اجزائه فى الاستحالة الثانية صورها من القوى والمقادير والاعداد والاشكال والخشونة والملاسة وما يتصل بذلك متسخرة تحت قدرة المتفرد بالجبروت عز شانه والثانى اعنى كون المولدة للمحصلة مذهب بعض الاقدمين وبه يشعر ما نقل عن ابن سينا ان القوة المولدة تخدمها القوتان اللتان احداهما المفصلة والاخرى المصورة والثالث اعنى كونها اسما لما يعم المحصلة والمفصلة مذهب الجمهور والمصرح به فى القانون حيث قال ان القوة المتصرفة لبقاء النوع تنقسم الى نوعين الى المولدة والمصورة والمولدة نوعان نوع يولد المنى فى الذكر والانثى ونوع يفصل القوى التى فى المنى فيمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو (قال ونفاها بعضهم٩) اشارة الى ما ذكره الامام

٢ وهى التى تحصل من الغذاء ما يصلح مبدأ لشخص آخر من نوع المغتذى وتفصله الى اجزاء مختلفة وتفيدها الهيئات التى لها يصير مثلا بالفعل والجمهور على ان المولدة هى التى تحصل المادة وتفصلها ومحصل الهيئات قوة اخرى تسمى مصورة متن

٩ للقطع باستحالة صدور مثل هذه الافعال التى هى العمدة فى الاستدلال على قدرة الصانع وعلمه وحكمته عن قوة بسيطة عديمة الشعور حالة فى مادة متشابهة الاجزاء او الالتصاق متن

واختاره بعض الحكماء المتأخرين وهو ان العقل قاطع بامتناع صدور هذه الاعمال المختلفة والتركيبات العجيبة الدالة على غاية القدرة والحكمة على قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا مع انها حالة في جسم متشابه الاجزاء او متشابه الامتزاج على اختلاف الرأيين اذ عدا رسطو جزء المني كالكل في الاسم والحد من غير اختلاف في الحقيقة لكونه منفصلا من الانثيين فقطعة منه اجزاء المني مختلفة بالحقائق متمايزة في نفس الامر اذ يخرج من الجمهور جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به وكذا سائر الاعضاء غاية الامر انها غير متمايزة في الحس وهذا معنى تشابه الامتزاج ولكل من الفريقين احتجاجات مذكورة في موضعها فعلى الاول يلزم ان يكون الشكل الحادث من فعل المصورة في المني هو الكرة على ما هو شأن فعل القوة الغير الشاعرة في المادة المتشابهة وعلى الثاني يلزم ان يكون الحاصل كرات مضمومة بعضها الى بعض وان لا يبقى وضع الاعضاء وترتيبها على نسبة واحدة لكون المني رطوبة سيالة لا تحفظ الوضع والترتيب فان قيل انما يمتنع اختلاف آثار القوة العديمة الشعور في المادة الواحدة لو لم تفد القوة المفصلة فيها تمييز اجزاء واختلاف مواد للاعضاء قلنا فيعود الكلام الى القوة المفصلة فان اعترفوا بان القوى في مرتبة الوسائط والآلات لا الفواعل والمؤثرات والمؤثر انما هو خالقها القادر المختار الفعال لما يشاء فقد اهتدوا ولم يبق سبيل الى اثبات القوى والحاصل ان ما يدرك بعلم التشريح من الصور والكيفيات والاوضاع في بدن الانسان يمتنع ان يجعل فعل القوة المصورة في مادة المني اما من جهة الفاعل فلكونه عديم الشعور واما من جهة القابل فلكونه متشابها وقد يجاب عن الاول بانه استبعاد وانما يمتنع لو لم يكن ذلك باذن خالقها بمعنى انه خلقها لذلك واوجدها كذلك وعن الثاني بانه لو سلم بساطة القوة المصورة وتشابه اجزاء المني فلا خفاء في انه من اجسام مختلفة الطبائع وحينئذ لا يلزم ان يكون الحيوان كرة او كرات اذ لا يلزم ان يكون فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد من الاجزاء (قال واما الاعتراض) قد يورد ههنا سؤال وهو ان الفلاسفة يجعلون المولدة والمصورة وغيرهما قوى للنفس وآلاتها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول باسناد صور الاعضاء الى المصورة قول بحدوث الآلة قبل ذي الآلة وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو باطل وجوابه بعد تسليم ان النفس ليست بقديمة كما هو رأي بعض الفلاسفة ولا حادثة قبل حدوث البدن كما هو رأي بعض المليين ان ذلك انما يرد لو جعلت المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت من قوى نفسه النباتية المغايرة بالذات لنفسه الناطقة كما هو رأي البعض او من قوى النفس الناطقة للام فلا اشكال الا ان كلامهم مضطرب في ذلك على ما يشعر به اضطرابهم في ان الجامع لاجزاء البدن هل هو الحافظ لها ام لا وفي انه نفس المولود ام غيرها فذكر الامام ان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء ونقل عن ابن سينا ان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة وتلك القوة ليست واحدة في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وذكر في الشفاء ان النفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي والاشبه بمقتضى قواعدهم ما ذكر في شرح الاشارات وهو ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرد منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير تلك القوة مبدأ وتلك القوة تكون

تعاب قوى النفس آلاتها وحوادثهم يمتنع حدوثها قبل النفس وفعلها بدونها فكان وجه لو جعل النفس حادثة بعد البدن والمصورة من قوى نفس المولد كالغاذية والنامية ودل على اضطرابهم في ذلك اضطرابهم في ان الجامع للاجزاء والحافظ لها ماذا فذكر الامام ان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الابوين ثم يبقى المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لحدوث نفس تكون هي الحافظة له والجامعة لسائر الاجزاء ونقل ان سينا ان الجامع نفس الابوين والحافظ للاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة وصرح في الشفاء بان الجامع للاسطقسات بدن كل حيوان والمؤلف لها على ما يصلح والحافظ لنظامه على ما ينبغي هي النفس التي له والاشبه ما قيل ان المتصرف اولا نفس الابوين بقواها الى ان يعرض من الاخلاط ما يصلح مادة المني ويعدها الصورة تحفظ مزاجه ثم يتكامل في الرحم الى ان يستعد لنفس يصدر منها مع حفظ المزاج الاعمال النباتية وتجذيب الغذاء الى تلك المادة ويعدها لقبول نفس يصدر منها مع ما سبق الافعال الحيوانية وهكذا الى الناطقة

صورة حافظة لمزاج المنى كالصورة المعدنية ثم ان المنى يتزايد كما لا فى الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هنالك الى ان يصير مستعد القبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيحدث الغذاء و يضيفها الى تلك المادة فيتمها وتتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا مع ماكان يصدر عنها بهذه الافاعيل وهكذا الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ماتقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة فى البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى فى احوالها من مبداء حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة تحدث فى فحم من نار مشتعلة مجاورة ثم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يتجمر و بالتجمر يستعد لان يشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فمبدأ الحرارة الجاذبة فى الفحم كتلك الصورة الحافظة و اشتدادها كمبدأ الافعال النباتية وتجمرها كمبدأ الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كل مايتأخر يصدر عنه مثل ماصدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشئ واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلاث الاخيرة فهى على اختلاف مراتبها نفس البدن المولود وتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة فى المنيين هو نفس الابوين و هو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن والى آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود (قال ثم لهم تردد) يعنى لماكان كلامهم فى باب القوى مبنيا على الحدس والتخمين دون القطع واليقين وقع مترددا فى عدة مواضع منها ان الغاذية والنامية والمولدة قوى متعددة بحسب الذات ام بمجرد الاعتبار و يكون اختلاف الافعال والآثار راجعا الى اختلاف الآلات و الاستعدادات مثلا تفعل الغاذية النمو فيما اذا كان الوارد زائدا على المتحلل و التوليد فيما اذا صار صالحا لان يصير منيا وخاصة لا فى الانثيين و يعرض لافعالها قوة اوضعف فى بعض الاحوال لاسباب عائدة الى المواد والآلات وزيادة الحرارة الغريزية ونقصانها وكذا تفاوت فى الحدوث بان يحدث التوليد بعد التغذية والتنمية ويبقى التوليد دون التنمية وتبقى التغذية دون التنمية والتوليد وماتقرر عندهم من ان اثر الواحد لايكون الا واحدا فانما هو فى الواحد بجميع الجهات ومنها ان النفس النباتية اسم لهذه القوى فى النبات وكذا الحيوانية فى الحيوان ام هى صورة جوهرية مبدأ لهذه القوى فى النبات وللحس والحركة ايضا فى الحيوان ولادراك المعقولات ايضا فى الانسان ومنها ان الغاذية هل هى مغايرة بالذات للجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة ام لا بل هى عبارة عنها كما يشعر به كلام جالينوس وغيره وايضا ذهب بعضهم الى ان الاربعة واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار بمعنى ان هنالك قوة واحدة فعلها جذب عند الادرار امساك بعد الادرار هضم بعد الامساك دفع بعد الانهضام ومنها ان الغاذية على تقدير مغايرتها للبواقى هل هى قوة واحدة فعلها التحصيل و التشبيه والالصاق ام قوى ثلاث متغايرة بالذات مبادى للافعال الثلثة وميل ابن سينا الى الثانى وهو الظاهر من قواعدهم ثم انها نفس القوى الثلاث لاقوة اخرى تستخدم منها لانه ليس هنالك فعل آخر غير ايراد البدل والتشبيه والالصاق ومنها انه كيف تصدر هذه الافعال المتقنة المحكمة على النظام المخصوص عن القوى التى هى اعراض قائمة بالاعضاء لاتتصورلها قدرة وارادة او علم خصوصا اذا تؤمل فى الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش المؤتلفة والالوان المختلفة الموجودة فى انواع النبات والحيوان فان العقل لايكاد يذعن لصدورها عن القوة التى سموها مصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون المواد مختلفة كيف وقد ورد الكتاب الالهى فى عدة مواضع باسناد جميع ذلك الى الله

3 فى تعدد هذه القوى بالذات اذ لايمتنع استناد تعدد الافعال و اختلافها بالقوة والضعف وتفاوتها بالحدوث والبقاء الى اختلاف القوابل والآلات ثم فى مغايرتها للنفس النباتية او الحيوانية وفى مغايرة الغاذية للخوادم وفى ان مبدأ تحصيل الغذاء وتشبيهه والصاقه واحد اومتعدد وتحيروا فى كيفية صدور هذه الافعال المتقنة عن القوى الضعيفة سيما اذا تؤمل ما نشاهد من انواع الحيوان والنبات من عجايب الصور والاشكال وغرائب النقوش والحيوان والتجأوا على ماهو موجب الفطرة السليمة الى اذن الخالق القدير وتقدير العزيز العليم
متن

الى الله سبحانه واشار الى دلالتهما على كونه قادرا حكيما وصانعا قديما والفلاسفة ايضا لما رجعوا
الى الفطرة السليمة صرحوا بان هذه القوى انما تعمل ذلك باذن خالقها القدير وموجدها
الحكيم الخبير ومنهم من قال نحن نعلم قطعا ان ما في التغذية والتنمية والتوليد من الحركات
الى الجهات المختلفة ومن الالصاقات ومن التشكيلات لا يصح بدون الادراك وان مبدأ الادراك
ليس النفس الانسانية فان هذه الافعال دائمة في البدن والنفس غافلة عنها ونجد من انفسنا
موجبا لليقين ان الحيوانات العجم ايضا لا تدرك افعال هذه القوى في ابدانها فاذن هو ادراك
موجود آخر له اختيار بهذه الانواع (قال خاتمة ٨) لا خلاف في ان النبات ليس بحيوان
لان المراد به ما علم فيه تحقق الحس والحركة واما الخلاف في حيوته فقيل هو حي لان الحيوة
صفة هي مبدأ التغذية والتنمية وقيل لا اذ الحيوة صفة هي مبدأ الحس والحركة الارادية
واعترض بانا لا نسلم انتفاء ذلك في النبات غاية الامر انتفاء العلم بتحققه فيه ومنهم من ادعى
تحققه فيه متشبثا بالامارات على ما سبق ومنهم من بالغ في اتصافه بالادراك حتى اثبت له
ادراك الكليات وهو المعنى بالعقل زعما منه ان ما يشاهد من ميل اناث النخيل الى بعض الذكور
دون البعض وميل عروقها الى الصوب الذي فيه الماء وانحرافها في صعودها عن الجدار
المجاور لا يتأتى بدون ذلك وهذا ينسب الى جمع من قدماء الحكماء (قال المبحث الثالث ٧) لا خفاء
في اشتراك القوى الطبيعية بين النبات والحيوان وان كان اشتراكا بمجرد المفهوم دون الحقيقة للقطع
بان غاذية الحيوان تخالف بالنوع غاذية النبات بل صرح ابن سينا بان غاذية كل عضو تخالف بالنوع غاذية
عضو آخر ثم الحيوان يختص بقوى اخرى مدركة ومحركة تسمى نفسانية نسبة الى النفس الحيوانية
او الى النفس الناطقة لكونها في الانسان اكمل منها في سائر الحيوانات وذلك لان الحيوان لزيادة
اعتداله قد يختص بما ينفعه ويلائمه وبما يضره وينافيه فاحتاج الى طلب النافع والهرب من الضار وذلك
بادراكهما والاقتدار على الحركة الى النافع وعن الضار بخلاف النبات فانه ليس في ذلك
الاعتدال ولو كان فانه مركوز في موضعه لا يمكنه التحرك من شئ الى شئ فيكون قوة الادراك والتحريك
فيه ضايعا بل ربما يكون ضارا ثم كلامهم متردد في ان القوى النفسانية جنس للمدركة والمحركة
او بمنزلة الجنس وكذا في انقسام كل منهما الى ماله من الاقسام بل في جميع الانقسامات الواقعة في باب
القوى وذلك لان معرفة الاجناس والفصول وتمييز الذاتيات والعرضيات عسيرة جدا في الحقائق
المدركة بالعيان وكيف فيما لا يعرف الا من جهة الآثار ولا يعقل الا بحسب الاضافات والاعتبارات
ككون الشئ مبدأ لاثر آخر (قال وقد يثبت ٤) يعني ان الاطباء يثبتون جنسا آخر من القوى يسمونها
القوة الحيوانية ويجعلونها مبدأ للقوى النفسانية حيث يفسرونها بالقوة التي اذا حصلت في الاعضاء
هيأتها لقبول الحس والحركة وافعال الحيوة كجعل الغذاء بحيث يصلح لتغذية بدن الحيوان
وكحركات الانبساط عند الغضب والفرح والانقباض عند الخوف والغم ويستدلون على ذلك
بان في العضو المفلوج او الذابل قوة تحفظ عليه الحيوة وتمنعه العفن والفساد وليست هي
قوة الحس والحركة لفقدها في المفلوج ولا قوة التغذية لفقدها في الذابل فهي التي نسميها
القوة الحيوانية واعترض عليه من وجهين احدهما انا لا نم انتفاء قوة الحس والحركة في المفلوج
وقوة التغذية في الذابل لجواز ان توجد القوة ولا يترتب عليها الفعل لفقد شرط او وجود مانع فان
قيل لو انتفى الشرط او وجد المانع لما ترتب حينئذ الحيوة قلنا يجوز ان يكون لبعض الشروط والموانع
اختصاص ببعض الافعال دون البعض فان قيل القوة الواحدة لا تكون مبدأ الا لفعل واحد قلنا
فاي حاجة الى ما ذكر من المقدمات والجواب ان الفلاسفة معترفون بانتفاء القوتين في المفلوج والذابل
وثانيهما ان الحافظ يجوز ان يكون المزاج الخاص او تعلق النفس بالبدن والجواب ان الكلام

٨ النبات كأنه ليس بحيوان ليس يخفى لان الحيوة صفة تقتضي الحس والحركة الارادية ومنهم من جعل التصرف في الغذاء حيوة فسماه حيا ومنهم من بالغ فجعل للنبات مع الحس عقلا منه

٧ اختص الحيوان لزيادة اعتداله بقوى تسمى نفسانية حيوانية هي اما مدركة او محركة منه

٤ قوة اخرى هي مبدأ لها تختص باسم القوة الحيوانية توجد في العضو المفلوج والذابل منه

فيما يحفظ المزاج الخاص الذى به قوام الحيوة فى الحيوان الناطق وغيره وفيه نظر لانهم لا يعنون بالنفس الجوهر المجرد بل مبدأ الحركات والافاعيل المختلفة او مبدأ الادراك والتحريك الارادى (قال اما المدركة فالحواس الظاهرة والباطنة ٣) لان الكلام فى القوى التى يشترك فيها الانسان وغيره من الحيوانات واما القوة النطقية المدركة للكليات فستأتى فى بحث النفس وكل منهما اى من قسمى القوة المدركة جنس او بمنزلة الجنس القوى خمسة كما ان المدركة جنس او بمنزلة الجنس للقسمين وذلك ظاهر فى الحواس الظاهرة لما ان كل احد يجد من نفسه تلك الادراكات ويلقها بما يخصها من الآلات واما الباطنة فتثبت بالبرهان كما سيأتى على التفصيل ثم لا جزم للعقل بامتناع حاسة سادسة من الظاهرة او الباطنة اذ الممكن قد لا يوجد لانتفاء شرط من شرائط الوجود وما يقال ان الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوان الى درجة فوقها الا وقد استكملت جميع ما فى تلك الدرجة فلو كان فى الامكان حس آخر لكان حاصلا للانسان لانه اعدل ما فى هذا العالم ضعيف وكذا ما يقال ان الادراك كمال للنفس وهى مستعدة لحصول الكمال ولا ضنة من جانب الواهب فلو امكن وجود قوة اخرى ادراكية لكانت حاصلة للنفس ومنهم من زعم ان مدرك اللذة والالم حاسة اخرى غير المشعر فان من التذ او تألم يجد من نفسه حالة ادراكية مغايرة لتعقل اللذة والالم وتخيلهما ويشبه ان تكون جميع الوجدانيات من الجوع والعطش والخوف والغضب وغيرها بهذه المثابة فانا نجد عند تحقق هذه المعانى حالة ادراكية مغايرة لحالة تعقلها بصورها الكلية او تخيلها بصورها الجزئية والجواب ان اللذة مثلا من قبيل الادراكات لانها ادراك حسى او عقلى ونيل لما هو عند المدرك كمال وخير لا من قبيل المدركات ليطلب لها حاسة تدركها وفيه نظر واما المحسوسات المشتركة مثل المقادير والاعداد والاوضاع والحركات والسكنات والاشكال والقرب والبعد والمماسة ونحو ذلك فليست كما يظن ان مدركها حس آخر بل ادراكها انما هو بالحواس الظاهرة وان كان بعضها قد يستعين بالبعض او بضرب من القياس والتعقل (قال اما الحواس الظاهرة فمنها اللمس ٨) هى قوة تأتى فى الاعصاب الى جميع الجلد واكثر اللحم والغشاء من شانها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو اللامس عند المماسة بحكم الاستقراء ولانها لو ادركت البعيد ايضا لم يحصل التمييز بين ما يجب دفعه وما لا يجب فيفوت الغرض من خلق اللامسة اعنى دفع الضار وجلب النافع واللامسة للحيوان فى محل الضرورة كالغاذية للنبات قال ابن سينا اول الحواس الذى يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما للنبات قوة غاذية يجوز ان تفقد سائر القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده باختلافها والحس طليعة للنفس فيجب ان تكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلايع التى تدل على امور تتعلق ببعضها منفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشئ الذى به تستبقى الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه بارشاد الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب المضاد وليس شئ منها يعين على ان الهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد وبالجملة فالجوع شهوة الحار اليابس والعطش شهوة البارد الرطب والغذاء ما يتكيف بهذه الكيفيات اللمسية واما الطعوم فتطييبات فلذلك كثيرا ما يبطل حس الذوق او غيره ويبقى الحيوان حيوانا بخلاف اللمس ولشدة الاحتياج اليه كان بمعونة الاعصاب ساريا فى جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا يتأذى بما يلاقيها من الحاد اللذاع فان الكبد مولد للصفراء والسوداء

٣ وكل منهما جنس حسب ما ثبت بالوجدان والبرهان وان لم يقع الجزم بامتناع الغير لجواز ان لا يحصل للشئ بعض ما هو ممكن له لانتفاء شرط وجعل بعضهم مدرك اللذة والالم بل جميع الوجدانيات قوة اخرى لما نجد عند تحققها من حالة مغايرة لتعقلها او تخيلها والجواب انها ادراكات لا مدركات منه

٨ وهى قوة سارية فى البدن تدرك بها الحرارة والبرودة ونحوهما عند المماسة وهى الحيوان فى محل الضرورة كالغاذية للنبات ولذا كانت لمعونة العصب سارية فى جميع الاعضاء سوى ما يتضرر به كالكبد والطحال والكلية والرئة والعظم وكان الحيوان يبقى عند بطلان سائر الحواس دونها منه

والطحال والكلية معينان لما فيه لذع وكل ثقة فانه ادائمة الحركة متألم باصطكاك بعضها ببعض ومولد للابخرة الحادة ومصب ومصعد للوادفيتأدى بذلك وكالعظام فانهما اساس البدن ودعامة الحركات معتمدا انجعل الحركات اشد بجعل اعصابها اقوى ولواحست لتألمت بالضغط والمراجعة وبما يردعا من المصاكات (قال واثبتها ٣) اى القوة اللامسة بعضهم للفلكيات زعما منهم انها من توابع الحيوة وللافلاك حيوة لكون حركاتها ارادية فيكون لها شعور ولمس بالضرورة والقول بانها انما تكون بجذب الملائم ودفع المنافى فيكون وجودها فى الفلك الممتنع عليه الكون والفساد معطلا مردود بان ذلك انما هو فى الارضيات واما فى الفلكيات فيجوز ان توجد لغرض آخر كالتلذذ بالملامسة والاصطكاك والجواب منع كونها من لوازم الحيوة على الاطلاق واما ما ذهب اليه البعض من وجود الملامسة للعنصريات بناء على ان الارض تهرب من العالى الى السفل على نهج واحد والنار بالعكس وذلك يدل على شعورهما بالملائم وغير الملائم ففى غاية الضعف (قال ومال ابن سينا الى تعددها ٧) الجمهور على ان للانسية قوة واحدة بها تدرك جميع الملموسات كسائر الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مباديها وذكر ابن سينا فى القانون ان اكثر المحصلين على ان اللمس قوى كثيرة بل قوى اربع وقال فى الشفاء يشبه ان تكون اللامسة عند قوم لا نوعا اخيرا بل جنسا لقوى اربع او فوقها منتشرة معا فى الجلد كله احديها حاكمة فى التضاد الذى بين الحار والبارد والثانية فى التضاد الذى بين الرطب واليابس والثالثة فى الذى بين الصلب واللين والرابعة فى الذى بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها فى آلة واحدة يوهم تأحدها فى الذات وقال ايضا يشبه ان تكون قوى اللمس قوى كثيرة تختص كل واحدة منها بمضادة فيكون ما يدرك به المضادة التى بين الثقل والخفيف غير ما يدرك به المضادة التى بين الحار والبارد وان هذه افعال اولية للحس يجب ان يكون لكل جنس منها قوة خاصة الا ان هذه القوى لما انتشرت فى جميع الآلات بالسوية ظنت قوة واحدة كما لو كان اللمس والذوق منتشرين فى البدن كله انتشارهما فى اللسان لظن مبدؤهما قوة واحدة فالتميز اعرف اختلافهما وليس يجب ان يكون لكل واحدة من هذه القوى آلة تخصها بل يجوز ان تكون آلة واحدة مشتركة لها ويجوز ان يكون هناك انقسام فى الالات غير محسوس ثم قال فان قيل فالسمع ايضا يدرك المضادة التى بين الصوت الثقيل والحاد والتى بين الصوت الخافت والجهير وغير ذلك ولم تجعل قوى كثيرة فالجواب ان محسوسه الاول هو الصوت وهذه اعراض لها وتوابع بخلاف اللمس فان كل واحدة من المضادات تحس لذاتها لا بسبب الاخر ولما كان السؤال فى الذوق المدرك للطعوم المتضادة ظاهرا اجاب الامام بان الطعوم وان كثرت فبينها مضادة واحدة بخلاف الملموسات فان بين الحرارة والبرودة نوعا من التضاد غير النوع الذى بين الرطوبة واليبوسة والحكماء اوجبوا ان يكون الحاكم على كل نوع من انواع التضاد قوة واحدة تسمى بالشعور والتمييز وانت خبير بان دعوى تنوع التضاد فى الملموسات ان كانت من جهة ان تنوع المعروضات يوجب تنوع الاضافات العارضة لها فكل سواء وان كانت بالنظر الى نفس التضاد العارض فلا تتم بدون برهان وتفرقة ومن سخيف الكلام ما قيل ان تباين الكيفيات الاول اعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اشد من تباين الكيفيات الثوانى المتولدة من تفاعلها كالروائح والالوان والطعوم فلذلك تعددت قوى اللمس دون باقى الحواس وههنا بحث آخر وهو ان المدرك بالحس هو المتضادات كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعانى العقلية وكيف جعلوا مبنى تعدد اللامسة تعدد انواع التضاد وجوزوا ادراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة كالباصرة للسواد والبياض

٣ بعضهم للفلكيات وبعضهم للبسائط العنصرية متن

٧ حسب تعدد التضاد بين الملموسات فان بين الحرارة والبرودة نوعا من التضاد غير الذى بين الرطوبة واليبوسة مثلا بخلاف تضاد الطعوم متن

وان يجعلوا ذلك افعالا مختلفة من مبدأ واحد بالذات والاعتبار (قال ومنها الذوق ٩) هو تال للمس فى المنفعة بحيث يفعل مابه يتقوم البدن وهو تشهية الغذاء واختياره ويوافقه فى الاحتياج الى الملامسة ويفارقه فى ان نفس الملامسة لا تؤدى الطعم كما ان نفس ملامسة الحار تؤدى الحرارة بل لابد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة بشرط خلوها عن طعم والا لم تؤد الطعم بصحة كما فى بعض الامراض واختلفوا فى ان توسطها بان يخالطها اجزاء ذى الطعم مخالطة ينتشر فيها ثم ينفذ فيغوص فى اللسان حتى يخالط اللسان فيحس او بان يستحيل نفس الرطوبة الى كيفية المطعوم ويقبل الطعم منه من غير مخالطة فعلى الاول تكون الرطوبة واسطة تسهل وصول جوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاس ويكون الاحساس بملامسة الحاس للمحسوس بلا واسطة وعلى الثانى يكون المحسوس بالحقيقة هو الرطوبة ويكون بلا واسطة (قال وما فى اللسان ٤) يعنى ان المطعومات كما تفيد ذوقا فقد يفيد بعضها لمسا اما مع تميزه فى الحس كما فى الحلو الحار واما بدونه وحينئذ يتركب من الكيفية الطعمية ومن التأثير اللمسى شئ واحد يصير كطعم محض مثل الحرافة فانها طعم مع تفريق واسخان وكالحموضة فانها طعم مع تفريق بلا اسخان وكالعفوصة فانها طعم مع تجفيف او تكثيف (قال ومنها الشم ٩) الجمهور على ان ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة الى آلة الشم وقيل بتبخر وانفصال اجزاء من ذى الرائحة تخالط الاجزاء الهوائية فتصل الى الشامة وقيل بفعل ذى الرائحة فى الشامة من غير استحالة ولا تبخر وانفصال اجزاء ورد الثانى بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان فى وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتبخر وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك والثالث بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة جدا او يحرق و يفنى بالكلية مع ان رائحته تدرك فى الهواء الاول ازمنة متطاولة تمسك الفريق الثانى بان الشم لو لم يكن بالتبخر وتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها من ذى الرائحة لما كانت الحرارة وما يهيجها من الدلك والتبخر تذكى الروائح ولما كان البرد الشديد يخفيها ولما ذبلت التفاحة بكثرة التشمم واللازم باطل بحكم المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التبخر وتحلل الاجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية ذى الرائحة وكثرة المس والتشمم على ذبول التفاحة وتحلل رطوباتها وتمسك الآخرون بان النار مع شدة احالتها لما يجاورها لا تسخن لا مسافة قريبة منها فكيف يحيل الجسم ذو الرائحة الهواء على مسافة بعيدة ربما تبلغ مسيرة ايام على ما حكى ارسطو انه وقع ملحمة ببلاد يونان التى لا رخم فيها فسافرت الرخم اليها لروائح الجيف من مسيرة ايام والجواب انه استبعاد ولا دليل على الامتناع سلمنا لكن وصول الهواء المتكيف الى المسافات البعيدة على ما حكى يجوز ان يكون بهبوب رياح قوية (قال ومن الفلاسفة ٣) نقل عن افلاطون وفيثاغورس وهرمس وغيرهم ان الافلاك والكواكب لها شم وفيها روائح ورد عليهم المشاؤن بانه لا هواء هنالك يتكيف ولا بخار يتحلل واجيب بان اشتراط ذلك انما هو فى العنصريات ومن كلمات بعض المتأخرين انا عند اتصالنا بالفلكيات فى نوم او يقظة نشم منها روائح اطيب من المسك والعنبر بل لا نسبة لما عندنا الى ما هنالك ولهذا اتفق ارباب العلوم الروحانية على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا ولكل روحانى رائحة موافقة يستنشقونها ويتلذذون بها وبروائح الاطعمة المصنوعة لهم فيفيضون على من يرتب ذلك ما هو مستعد له (قال ومنها السمع ٩) قد سبق فى بحث الصوت ما يغنى عن شرح هذا الوضع والمراد بالهواء المتوسط هو المتموج الحامل للصوت سواء كان معلولا للقرع او للقلع ومعنى توسطه بين القارع والمقروع كونه بين الجزء الذى يفعل الصدم بعد الصدم وبين تجويف الصماخ وهذا ظاهر وانما الاشكال فى عبارة الشفاء وهو ان السامعة قوة

---

٩ وهى قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان تدرك بها الطعوم بشرط المماسة وتوسط الرطوبة اللعابية وخلوها عن المثل والضد لتتكيف بكيفية الطعوم او تخالطها اجزاء منه فيغوص

متن

٤ من الذائقة واللامسة قد يتميز اثرهما كالحلاوة والحرارة وقد لا يتميز به كالحرافة

متن

٩ وهى قوة فى زائد فى مقدم الدماغ تدرك بها الروائح بان يصل اليها الهواء المتكيف بها لا اجزاء تنفصل عن ذى الرائحة والا انتقص وزنه وحجمه بكثرة شمه نعم قد يعين انفصال الاجزاء البخارية على تكيف الهواء بسرعة وكثرة اللمس على تحلل رطوبات المشمومات ولذا تهاج الروائح بالحر وتذبل التفاحة بالشم ولا بان يؤثر المشمومات فى الشامة من غير استحالة فى الهواء والا لما ادرك الرائحة من حضر بعد زوال المشموم واما انه كيف يفعل ذو الرائحة فى فراسخ والنار مع شدة تأثيرها لا تسخن الا ما يقرب منها فمجرد استبعاد

متن

٣ من يزعم ان للفلكيات شما وفيها روائح واشتراط وصول الهواء الى الخيشوم انما هو فى عالم العناصر

متن

٩ وهى قوة فى عصب باطن الصماخ يدرك بها الاصوات

متن

من شعبتي العصب المفرق في سطح الصماخ يدرك صورة ما يتأدى اليه من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع متقاوم له انضغاطا بعنف يحدث منه صوت ويتأدى تموجه الى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ ويحركه بشكل حركته حيث اقتصر في سبب الصوت على القرع مع تصريحه بانه قد يكون بالقلع (قال ولا يمتنع ٦) اشارة الى دفع اشكالين احدهما ان الهواء المتموج يمتنع ان يبقى على هيئته من تقطيعات الحروف وتشكيلاتها عند دخوله في المنافذ الضيقة ومصادماته للجدران الصلبة وثانيهما ان الهواء الحامل للصوت ان قام الصوت بمجموعه لزم ان لا يسمعه الا واحد من الحاضرين لانه بمجموعه لا يصل الا الى صماخ واحد وان قام بكل جزء منه لزم ان يسمعه كل سامع مرارا بعدد ما يتأدى اليه من اجزاء الهواء المتموج (قال فما يحكى ٧) يعني ان كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء لم يكن التماس الا لا لصوت ولو فرض لم يكن وصوله الينا لامتناع النفوذ في جرم الفلك لكن بسبب الى القدماء من الاساطين انهم يثبتون للفلكيات اصوات عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل ويتعجب منها النفس ويحكى عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقى (قال ومنها البصير ٨) وقد تقرر في علم التشريح انه نبت من الدماغ ازواج سبعة من العصب فالزوج الاول مبدؤه من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي وهو صغير مجوف يتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا ثم يلتقيان على تقاطع صليبي ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى والدليل على كون القوى المدركة في المحال المذكورة هو ان الآفة فيها توجب الآفة في تلك القوى واختلفوا في كيفية الابصار فقال انه بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجمد فانها مثل مرآة فاذا قابلها متلون مضيء انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الانسان في المرآة لا بان ينفصل من المتلون شيء ويمتد الى العين بل بان يحدث مثل صورته في المرآة وفي عين الناظر ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف ولما اعترض على هذا بوجهين احدهما ان المرئي حينئذ يكون صورة الشيء وشبحه لا نفسه ونحن قاطعون بانا نرى نفس هذا الملون وثانيهما ان شبح الشيء مساو له في المقدار والا لم يكن صورة له ومثالا وحينئذ يلزم ان لا نرى ما هو اعظم من الجليدية لان امتناع انطباع العظيم في الصغير معلوم بالضرورة اشار الى الجواب بانه اذا كان رؤية الشيء بانطباع شبحه كان المرئي هو الذي انطبع شبحه لا نفس الشبح كما مر في العلم وبان شبح الشيء لا يلزم ان يساويه في المقدار كما يشاهد من صورة الوجه في المرآة الصغيرة اذ المراد به ما يناسب الشيء في الشكل واللون دون المقدار غاية الامر انا لا نعرف لمية ابصار الشيء العظيم وادراك البعد بينه وبين المرئي بمجرد انطباع صورة صغيرة منه في الجليدية وماديها بواسطة الروح المصبوب في العصبتين الى الباصرة وقيل ان الابصار بخروج شعاع من العين على هيئة مخروط رأسه عند العين وقاعدته عند المرئي ثم اختلفوا في ان ذلك المخروط مصمت او مؤلف من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الرأس متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة وقيل لا على هيئة المخروط بل على استواء لكن يثبت طرفه الذي على العين ويضطرب طرفه الآخر على المرئي وقيل الشعاع الذي في العين يكيف الهواء بكيفيته ويصير الكل آلة في الابصار وقيل لا شعاع ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة فاذا وجدت هذه الشروط مع زوال الموانع يقع للنفس علم اشراقي حضوري على المبصر فيدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية والحق ان الابصار بمحض خلق الله تعالى

٦ اذ يقوم الصوت بكل جزء من اجزاء الهواء النافذة في المنافذ الضيقة يكون السماع مشروطا بكون الوصول اولا لعدم الانفصال عن الهواء المتصل

منه

٧ من سماع الاصوات الفلكية لا يستقيم على الاصول الفلسفية

منه

٨ وهي قوة في ملتقى العصبتين المتفرقتين الى العينين يرى بها الالوان والاضواء وغيرهما بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية فيكون المرئي هو الشيء المنطبع شبحه ولا يمتنع اختلافهما في المقدار او بخروج الشعاع على هيئة مخروط مصمت او مؤلف من خطوط مجتمعة فيما يلي الرأس متفرقة فيما يلي القاعدة وبل على استواء مع اضطراب طرفه على المرئي وقيل بتوسط الهواء المكيف بشعاع البصر وقيل بمجرد المقابلة على شرائطها من غير انطباع ولا شعاع والحق انه بمحض خلق الله تعالى

منه

عند فتح العين (قال والمشهور من آراء الفلاسفة الانطباع والشعاع ٩) ى القول بانطباع شبح المرئى فى الرطوبة الجليدية والقول بخروج الشعاع من العين على هيئة المخروط تمسك الاولون بوجوه احدها وهو العمدة ان العين جسم صقيل نورنى وكل جسم كذلك اذا قابله كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمرآة اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلما يشاهد من النور فى الظلمة اذا حك المنتبه من النوم عينه وكذا عند امرار اليد على ظهر الهرة السوداء ولان الانسان اذا نظر نحو انفه قد يرى عليه دائرة من الضياء و اذا انتبه من النوم قد يبصر ما قرب منه زمانا ثم يفقده وذلك لامتلاء العين من النور فى ذلك ارقت واذا غمض احدى العينين يتسع ثقبة العين الاخرى وما ذاك الا لان جوهرا نورانيا يملاؤه ولانه لولا انصباب الارواح النورانية من الدماغ الى العين لما جعلت ثقبتا الابصار مجوفتين وهذا بعد تمامه انما يفيد انطباع الشبح لاكون الابصار به وثانيها ان سائر الحواس انما تدرك بان يأتى صورة المحسوس اليها لا بان يخرج منها شى الى المحسوس فكذا الابصار ورد بانه تمثيل بلاجامع وثالثها ان من نظر الى الشمس طويلا ثم اعرض عنها تبقى صورتها فى عينه زمانا و رد بان الصورة فى خياله لا عينه كما اذا غمض العين ورابعها ان الشئ بعينه اذا قرب من الرائى يرى اكبر مما اذا بعد عنه وما ذاك الا لان الانطباع على مخروط من الهواء المشف رأسه متصل بالحدقة وقاعدته سطح المرئى حتى انه وتر زاوية المخروط ومعلوم ان وترا بعينه كلما قرب من الزاوية كان الساق اقصر والزاوية اعظم وكلما بعد فبالعكس والشبح الذى فى زاوية الكبرى اعظم من الذى فى الصغرى وهذا انما يستقيم اذا جعلنا موضع الابصار هو الزاوية على ما هو رأى الانطباع لا القاعدة على ما هو رأى خروج الشعاع فانها لا تتفاوت ورد بانا لا نسلم انه لا سبب سوى ذلك كيف واصحاب الشعاع ايضا يثبتون سهمه على ان استلزام عظم زاوية الرؤية عظم المرئى وصغرها صغره محل نظر والى ما ذكرنا من وجوه الرد اشار بقوله وهو ضعيف تمسك القائلون بالشعاع ايضا بوجوه احدها ان من قل شعاع بصره كان ادراكه للقريب اصح من ادراكه للبعيد لتفرق الشعاع فى البعيد ومن كثر شعاع بصره مع غلظه كان ادراكه للبعيد اصح لان الحركة فى المسافة الطويلة تفيده رقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال وثانيها ان الاجهر يبصر بالليل دون النهار لان شعاع بصره لقلته يتحلل نهارا بشعاع الشمس فلا يبصر ويجتمع ليلا فيقوى على الابصار والاعشى بالعكس لان شعاع بصره لغلظه لا يقوى على الابصار الا اذا افادته الشمس رقة وصفاء وثالثها ان الانسان اذا نظر الى ورقة قرأها كلها لم يظهر له منها الا السطر الذى يحدق نحوه البصر وما ذاك الا بسبب ان مسقط سهم مخروط الشعاع اصح ادراكا من جوانبه ورابعها ان الانسان يرى فى الظلمة كأن نورا انفصل من عينه واشرق على انفه واذا غمض عينيه على السراج يرى كأن خطوطا شعاعية اتصلت بين عينيه والسراج والجواب عن الكل انها لا تدل على المطلوب اعنى كون الابصار بخروج الشعاع بل على ان فى العين نورا ونحن لا ننكر ان فى آلات الابصار اجساما شعاعية مضيئة تسمى بالروح الباصرة يرتسم منها بين العين والمرئى مخروط وهمى يدرك المرئى من جهة زاويته التى عند الجليدية تشتد حركتها عند رؤية البعيد فتحتال لتلطيفها و يفتقر الى تلطيف اذ غلظ وتكثيف اذا ضعف ورق فوق ما ينبغى ويحدث منها فى المقابل القابل اشعة واضواء تكون قوتها فيما يحاذى مركز العين الذى هو بمنزلة الزاوية للمخروط الوهمى ولشدة استنارته تكون الصورة المطبعة فيه اظهر وادراكه اقوى واكمل ويشبه ان يكون هذا مراد القائلين بخروج الشعاع تجوزا منهم على ما صرح به ابن سينا والا فهو باطل قطعا اما اذا اريد حقيقة الشعاع الذى هو من قبيل الاعراض فظاهر وان اريد بجسم

٩ والعمدة فى اثبات الاول ان نور العين مرئى وانطباع الشبح من الشئ فى المقابل الصقيل المستنير ضرورى لكنه لا يفيد كون الرؤية بذلك وقد يستدل بالقياس على سائر الحواس حيث يأتيها المحسوس وبان صورة الشمس قد تبقى زمانا فى عين من اطال النظر اليها ثم اعرض وبان الاقرب مرئى اكثر وما ذلك الا لكون الانطباع على مخروط من الهواء قاعدته سطح المرئى فعند القرب يكون وتر الزاوية اعظم وهو ضعيف تمسك اصحاب الشعاع بانه يتفاوت الرؤية بقلة الشعاع وكثرته وغلظه ورقته ووقوع المرئى فى سهم المخروط وجوانبه وقد يشاهد فى الظلمة انفصال النور من العين وعند تغميض العين على السراج خطوط شعاعية والجواب ان مرجع ذلك الى نور العين المسمى بالروح الباصرة المعد لحصول ذلك فى المقابل المرتسم بينه وبين المرئى مخروطا وهمى وكأنه هذا هو المراد بخروج الشعاع اوالجسم الشعاعى للقطع بانه يمتنع ان يخرج من العين ما ينبسط على نصف كرة العالم وان يتحرك الى الجهات وينفذ فى السموات ولا يتشوش بهبوب الرياح الى غير ذلك من الامارات

متن

بشعاع يخرج من العين الى المرئي ولانا قاطعون بانه يمتنع ان يخرج من العين جسم ينبسط في لحظة
على نصف كرة العالم ثم اذا اطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا فتحه خرج مثله وهكذا وان يحرك
ذلك الجسم الشعاعي من غير قاسر ولا ارادة الى جميع الجهات وان ينفذ في الافلاك ويخرقها ليرى الكواكب
وان لا يتشوش بهبوب الرياح ولا يتصل بغير المقابل كما في الاصوات حيث تميلها الرياح الى الجهات
ولانه يلزم ان يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وليس كذلك بل ترى
الافلاك بما فيها من الكواكب دفعة وايضا يلزم ان يرى ما في الجرف لكثرة المسام فيه بدليل ارتشاح
دون ما في الزجاج او الماء ولو كان رؤيتهما فيهما من جهة المسام لوجب ان يكون بتقديرهما
من غير ان يرى الشيء بمجموعه وبمثل هذه الادلة والامارات يمكن ابطال القول بان الابصار
بتكيف الهواء بشعاع العين واتصاله بالمرئي (قال هذا والقول بخروج الشعاع[٢] يبتني عليه علم المناظر
والمرايا على حدة اعتنى به كثير من المحققين) وبنوا الكلام فيه على خروج الشعاع بمعنى وقوعه
من العين على المرئي كما يقع من الشمس والقمر وسائر الاجسام المضيئة على ما يقابلها على هيئة
مخروط رأسه عند المضيء وقاعدته عند المرئي فيرى الشيء اذا بعد اصغر مما اذا قرب لان المخروط
يستدق فتضيق زواياه التي عند الباصرة وتضيق لذلك الدائرة التي عند المبصر وكلما ازداد الشيء
بعدا ازدادت الزوايا والدائرة صغرا الى ان ينتهي في البعد الى حيث لا يمكن الابصار
ويرى الشيء في الماء اعظم منه في الهواء لان الشعاع ينفذ في الهواء على استقامة واما في الماء فبعضه
ينفذ مستقيما وبعضه ينعطف على سطح الماء فينفذ الى المبصر فيرى بالامتداد الشعاعي
النافذ مستقيما ومنعطفا معا من غير تمايز وذلك اذا قرب المرئي من سطح الماء واما اذا بعد فيرى
في موضعين لكون رؤيتها بالامتدادين المتغايرين وكذا اذا غمزنا احدى العينين ونظرنا الى القمر رأيناه
قمرين لان الامتداد الشعاعي الخارج منها ينحرف عن المحاذاة فلا يلتقي مؤدى الامتدادين
في الحس المشترك على موضع واحد بل موضعين فيرى المرئي اثنين وهكذا في الاحول وفيما اذا
وضعنا السبابة والوسطى على العين مع اختلاف في الوضع ونظرنا الى السراج فانا نراه اثنين وكذا
اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فانا نرى في الماء قمرا بالشعاع النافذ فيه وفي السماء قمرا بالشعاع
المنعكس من سطح الماء الى السماء ومن هذا القبيل رؤية الشيء في المرآة وذلك ان الشعاع الممتد
من الباصرة الى الجسم الصقيل ينعكس منه الى جسم آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضع
الباصرة منه بشرط ان تكون جهته مخالفة لجهة الرائي واما السبب في رؤية الشجر على شط
النهر منكبا فهو ان الشعاع اذا وقع على سطح الماء ينعكس منه الى رأس الشجر من موضع
اقرب الى الرائي والى اسفله من موضع ابعد من الرائي الى ان تتصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه والنفس
لا تدرك الانعكاس لتعودها برؤية الاشياء على استقامة الشعاع فتحسب الشعاع المنعكس
نافذا في الماء فترى رأس الشجر اكثر نزولا في الماء لكونه ابعد منه وباقي اجزائه على الترتيب الى
قاعدة الشجر فيرى منكسا وبيان ذلك بالتحقيق في علم المناظر (قال وقد يشترط في الابصار[٨])
زعمت الفلاسفة وتبعهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرائط يمتنع حصوله بدونها
ويجب حصوله معها اما الاول فلانا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء شيء من تلك الشرائط
ورد بان العدم لا يدل على الامتناع واما الثاني فلانه لو جاز عدم الابصار معها لجاز ان يكون
بحضرتنا جبال شاهقة ورياض رائقة ونحن لا نراها واللازم باطل قطعا ورد بانه ان اريد باللازم
امكان ذلك في نفسه فلا نم بطلانه وان اريد الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه
معلوما عند العقل على سبيل القطع فلا نم لزومه فان ذلك من العلوم العادية على ما سبق تحقيقه
ومنهم من قال ان اشتراط هذه الشروط انما هو عند تعلق النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص

[٢] بمعنى وقوعه من العين على المبصر كما في النيرات اختاره كثير من المحققين وبنوا عليه رؤية الشيء من القرب وفي الماء اعظم ورؤية الواحد اثنين ورؤية الشجر في الماء منكسا الى غير ذلك من التفاصيل المذكورة في علم المناظر متن

[٨] بعد سلامة الحاسة وقصد المبصر وحضور المبصر كونه كثيفا مضيئا مقابلا او في حكمه من غير حجاب ولا افراط قرب او بعد او صغر او لطافة ويدعى لزوم حصوله عند حصول الشرائط والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ورد بان ذلك من العلوم العادية

او كون الباصرة على هذا القدر من القوة لا على حد آخر فوقه كما في الآخرة قال او في حكم
المقابل يعني كما في رؤية الوجه في المرآة (قال واما الحواس الباطنة ٣) هي ايضا على حسب ما وجدناه
خمس وان احتمل امكان غيرها وما يقال انها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة
للصور او للمعاني والمعينة اما حافظة للصور او للمعاني واما متصرفة فيهما فوجه ضبط وجعل
الحافظ والمتصرف مدركا باعتبار الاعانة على الادراك اما الحس المشترك ويسمى باليونانية
بنطاسيا اي لوح النفس فهي القوة التي تجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بتأدي اليها
من طرق الحواس ويدل على وجودها وجوه الاول انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض
كما نحكم بان هذا الاصفر هو هذا الحار وهذا الحلو هو هذا المشموم وكل من الحواس الظاهرة لا يحضر
عندها الا نوع مدركاته فلا بد من قوة يحضر عندها جميع الانواع ليصح الحكم بينها الثاني ان
النائم او المريض كالمبرسم يشاهد صورا جزئية لا تحقق لها في الخارج ولا في شيء من الحواس الظاهرة فلا بد
من قوة بها المشاهدة الثالث انا نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما والشعلة الجوالة بسرعة
خطا مستديرا وما ذاك الا لان قوة غير البصر ترتسم فيها صورة القطرة والشعلة ويبقى قليلا
على وجه يتصل به الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث يشاهد خطا للقطع
بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة ومنع ذلك على ما ذكره الامام مكابرة والى هذا اشار
في المتن ما ذكر من ضرورة انه لا يرتسم في البصر الا المقابل او ما هو في حكمه واما قوله ومبناه
على ان صور المحسوسات لا ترتسم في النفس فاشارة الى جواب اعتراض آخر وهو انه لا يلزم
من عدم كون الارتسام في الباصرة كونه في قوة اخرى جسمانية لجواز ان يكون في النفس وكذا
الصور التي يشاهدها المريض والنائم وصور المحسوسات المحكوم فيها بالبعض على البعض
كهذه الصفرة والحرارة وغيرها الا ترى انا نحكم بالكلي على الجزئي كحكمنا بان هذه الصفرة لون
وزيد انسان مع القطع بان مدرك الكلي هو النفس فاذا كان الحكم بين الشيئين مستلزما لحضورهما
عند الحاكم كان الجزئي حاضرا عند النفس مرتسما فيها كالكلي فلا يثبت الحس المشترك وتقرير
الجواب انا معترفون بان مدرك الكليات والجزئيات جميعا والحاكم بينهما هو النفس لكن
الصور الجزئية لا ترتسم فيها لما سيجيء بل في آلاتها فلا بد في الحكم بين محسوسين من آلة مشتركة
وفيه نظر لجواز ان يكون حضورهما عند النفس وحكمها بينهما لارتسامهما في البين كما ان
الحكم بين الكلي والجزئي يكون لارتسام الكلي في النفس والجزئي في الآلة فلا تثبت آلة مشتركة
غاية الامر انه لا يكفي الحواس الظاهرة ليصح الحكم حالتي الغيبة والحضور بل لكل حس
ظاهر حس باطن ومن اعتراضات الامام انا نعلم قطعا ان الذوق اعني ادراك المذوقات ليس
بالدماغ كما انه ليس بالعصب وكذا اللمس والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الدماغ ليس آلة للذوق
او اللمس اولا على وجه الاختصاص واما انه لا مدخل له فيه فلا كيف والآفة في الدماغ توجب
اختلال الذوق واللمس بخلاف الآفة في العصب ومن ههنا يقال ان ابتداء الذوق في اللسان
وتمامه في العصب الآتي اليه من الدماغ وكماله عند الحس المشترك وكذا في سائر الاحساسات
(قال ومنها الخيال ٩) استدل على ثبوتها ومغايرتها للحس المشترك بوجهين الاول ان لصور
المحسوسات قبولا عندنا وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدأين متغايرين لما تقرر من ان
الواحد لا يكون مصدرا لاثرين ومبدأ القبول هو الحس المشترك فمبدأ الحفظ هو الخيال وانما احتيج
الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشيء ثانيا فلو لم يعرف انه هو المبصر
اولا لما حصل التمييز بين النافع والضار واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به
ضرورة فقد جمعا في قوة واحدة سميتموها الخيال وبان الحس المشترك مبدأ لادراكات

٣ فمنها الحس المشترك وهي القوة
التي تجتمع فيها صور المحسوسات
بتأديها اليها من طرق الحواس
يدل عليها الحكم ببعض المحسوسات
على البعض ومشاهدة النائم والمريض
ما ليس في الخارج ومشاهدة الكل
القطرة النازلة خطا والشعلة الجوالة
دائرة ومبناه على ان صور المحسوسات
لا ترتسم في النفس وان كانت هي
الحاكمة والمدركة وعلى ضرورة
انه لا يرتسم في البصر الا المقابل
او ما هو في حكمه فان قيل كون اللمس
والذوق ليس بالدماغ قطعي قلنا
نعم بمعنى انه ليس الآلة الاولية
المختصة   متن

٩ وهي التي تحفظ صور
المحسوسات بعد غيبتها عن
الحس المشترك ويدل عليها وجهان
الاول ان الحفظ غير القبول فلا بد له
من مبدأ خاص واجتماعهما في
الخيال يجوز ان يستند الى المادة والقوة
وتنوع ادراكات الحس المشترك يستند
الى كثرة طرق التأدية كما ان ادراكات
النفس واقعا لها يستند الى القوى
الثاني ان الصورة المرتسمة في الحس
المشترك قد تزول لا بالكلية كما في النسيان
بل مع امكان الاستحضار بادنى التفات
وهو الذهول فلو لا انها مخزونة
في قوة اخرى لكان الذهول نسيانا
وكلاهما ضعيف   متن

المختلفة هي انواع الاحساسات وبان النفس تقبل الصور العقلية وتتصرف في البدن فبطل قولكم الواحد لا يكون مبدأ الاثرين واجيب بان الخيال لابد ان يكون في محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظه بصورتها وكيفيتها اعني اليبوسة وبان مبدأية الحس المشترك للادراكات المختلفة انما هي لاختلاف الجهات اعني طرق التأدية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة ولا يخفى ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا تكون الا قوة واحدة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل فاجتماع القبول والحفظ وانواع الادراكات في شيء واحد لا يقدح في قولنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد الثاني ان الصور الحاضرة في الحس المشترك قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد تزول لا بالكلية بل بحيث يحضر بادنى التفات وهو الذهول فلولا انها تخزن حينئذ في قوة اخرى يستحضرها الحس المشترك من جهتها لما بقي فرق بين الذهول والنسيان واعترض بانه يجوز ان لا تكون محفوظة الا في الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول بعدمه واجيب بانه لو كان كذلك لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما حضور لصورة المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس ومعلوم ان تخيل المبصر ليس ابصارا ولا تخيل المذوق ذوقا وكذا البواقي بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال وفيه نظر لجواز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها او الى قوة الارتسام وضعفه ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة (قال وضعف منهما الابطال ؏) احتج الامام على ابطال الخيال بان من طاف في العالم ورأى البلاد والاشخاص الغير المعدودة فلو انطبعت صورها في الروح الدماغي فاما ان يحصل جميع تلك الصور في محل واحد فيلزم الاختلاط وعدم التمايز واما ان يكون لكل صورة محل فيلزم ارتسام صورة في غاية العظم في جزء في غاية الصغر والجواب انه قياس للصور على الاعيان وهو باطل فانه لا استحالة ولا استبعاد في توارد الصور على محل واحد مع تمايزها ولا في ارتسام صورة العظيم في المحل الصغير وانما ذلك في الاعيان الحالة في محلها كحلول العرض في الموضوع او الجسم في المكان (قال ومنها الوهم ٣) هي القوة المدركة للمعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات كالعداوة المعينة من زيد وقيد بذلك لان مدركة العداوة الكلية من زيد هو النفس والمراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة فيقابل الصور اعني ما يدرك بها فلا يحتاج الى تقييد المعاني بغير المحسوسة فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة بها ادراكها وكونها لم تتأد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك وكونها جزئية دليل على مغايرتها للنفس الناطقة بناء على انها لا تدرك الجزئيات بالذات هذا مع وجودها في الحيوانات العجم كادراك الشاة معنى في الذئب بقي الكلام في ان القوة الواحدة لم لا يجوز ان تكون آلة لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان تكون آلة لادراك معانيها ايضا واما اثبات ذلك بانهم جعلوا من احكام الوهم ما اذا رأينا شيئا اصفر فحكمنا بانه عسل وحلو فيكون الوهم مدركا للصفرة والحلاوة والعسل جميعا ليصح الحكم وبان مدرك عداوة الشخص مدرك له ضرورة فضعيف لان الحاكم حقيقة هو النفس فيكون المجموع من الصور والمعاني حاضرا عندها بواسطة الآلات كل منها بآلتها الخاصة ولا يلزم كون محل الصور والمعاني قوة واحدة لكن بين كل

؏ بامتناع ارتسام الكبير في الصغير وارد حام الصور مع بقاء التمييز فان ذلك انما هو في الاعيان دون الصور

متن

٣ وهي التي تدرك بها المعاني الجزئية كالعداوة المعينة من زيد والمراد بالمعاني ما لا يمكن ادراكه بالحواس الظاهرة وبالصور خلافه فالمستند الى الوهم فيما اذا رأينا شيئا اصفر فحكمنا بانه عسل وحلو هو الحكم الجزئي لا الصفرة او الحلاوة ويكون الكل حاضرا عند النفس بمعونة الآلات

هذا بان مثل هذا الحكم قد يكون من الحيوانات العجم التى لا تعلم وجود النفس الناطقة لها (قال ومنها الحافظة٢) هى للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرها ان قوة القبول غير قوة الحفظ والحافظة للمعانى غير الحافظ للصور ويسميها قوم ذاكرة اذ بها الذكر اعنى ملاحظة المحفوظ بعد الذهول ومتذكرة اذ بها التذكر اعنى الاحتيال لاستعراض الصور بعد ما اندرست (قال ومنها المتصرفة٣) اى فى الصور المأخوذة عن الحس والمعانى المدركة بالوهم بتركيب بعضها مع بعض وتفصيل بعضها عن بعض كتصور انسان له رأسان اولا رأس له وتصور العدو صديقا وبالعكس وهى دائما لا تسكن نوما ولا يقظة وبها يقتنص الحد الاوسط باستعراض ما فى الحافظة وهى المحاكية للمدركات والهيئات المزاجية وينتقل الى الضد والشبيه وليس من شانها ان يكون عملها منتظما بل النفس هى التى تستعملها على اى نظام تريد اما بواسطة القوة الوهمية من غير تصرف عقلى وحينئذ تسمى متخيلة او بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهمية وحينئذ تسمى مفكرة (قال خاتمة٦) مما علم بالتشريح ان للدماغ تجاويف ثلثة اعظمها البطن الاول واصغرها البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن المقدم الى البطن المؤخر وقد دل اختلال الحس المشترك بآفة تعرض لمقدم البطن الاول من الدماغ دون غيره من اجزاء الدماغ على انه محله وهكذا الدليل على كون الخيال فى مؤخر البطن الاول وكون المتخيلة فى البطن الاوسط وكون الوهم مقدم البطن الاخير وكون الحافظة فى آخره واما الدليل على تعدد هذه القوى فهو اختلاف الآثار مع ما تقرر عندهم من ان الواحد لا يكون مبدأ للكثير فان قيل القاعدة على تقدير ثبوتها انما هى فى الواحد من جميع الوجوه فلم لا يجوز ان يكون مدرك الكل هو النفس الناطقة او قوة واحدة باعتبار شرائط وآلات مختلفة قلنا كون المدرك هى النفس والقوى الجسمانية آلات لها مذهب جمع من المحققين الا انه يشكل بوجود الادراكات للحيوانات العجم واما كون المدرك قوة واحدة جسمانية وهذه المحال آلات لها فما لا سبيل اليه اذ لا يعقل آلية العضو لقوة جسمانية لا تكون حالة فيه ولا يخفى صعوبة اثبات بعض المقدمات الموردة فى المقامين اعنى اثبات تعدد القوى وتعيين محالها وقد يقال فى تعيين محالها بطريق الحكمة والغاية ان الحس المشترك ينبغى ان يكون فى مقدم الدماغ ليكون قريبا من الحواس الظاهرة فيكون التأدى اليه سهلا والخيال خلفه لان خزانة الشئ ينبغى ان تكون كذلك ثم ينبغى ان يكون الوهم بقرب الخيال لتكون الصور الجزئية بحذاء معانيها الجزئية والحافظة بعده لانها خزانته والمتخيلة فى الوسط لتكون قريبة من الصور والمعانى فيمكنها الاخذ منهما بسهولة (قال وتردد ابن سينا ٧) يشير الى ما قال فى الشفاء يشبه ان تكون القوة الوهمية هى نفسها المتذكرة والمتخيلة والمفكرة وهى نفسها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فتكون متفكرة بما تعمل فى الصور والمعانى ومتذكرة بما ينتهى اليه عملها وله تردد ايضا فى ان الحافظة مع المتذكرة اعنى المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوتان ام قوة واحدة (قال واقتصر الاطباء٣) لما كان نظرهم مقصورا على حفظ صحة القوى واصلاح اختلالها ولم يحتاجوا الى معرفة الفرق بين القوى وتحقيق انواعها بل الى معرفة افعالها ومواضعها وكانت الآفات العارضة لها قد تتجانس اقتصروا على قوة فى البطن المقدم من الدماغ سموها الحس المشترك والخيال واخرى فى البطن الاوسط سموها المفكرة وهى الوهم واخرى فى البطن المؤخر سموها الحافظة والمتذكرة (قال واما المحركة٢) لم يبسط الكلام فى القوى المحركة بسطه فى القوى المدركة لان المباحث الكلامية لا تتعلق بهذه تعلقها بتلك والمراد بالمحركة اعم من الفاعلة للحركة والباعثة عليها وتسمى شوقية ونزوعية وتنقسم الى شهوية وهى الباعثة على الحركة نحو ما يعتقد او يظن نافعا وغضبية وهى

---

٢ لاحكام الوهم وتسمى الذاكرة باعتبار استرجاعها متن

٨ فى الصور والمعانى بالتركيب والتفصيل وتسمى باعتبار استعمال العقل اياها مفكرة و الوهم متخيلة متن

٦ (خاتمة) مقدم البطن الاول من الدماغ محل للحس المشترك ومؤخره للخيال والاوسط للمتخيلة ومقدم الآخر للوهم وآخره للحافظة والعمدة فى تعدد هذه القوى وتعيين محالها تعدد الآثار واختلافها باختلاف المحال مع القطع بان الاحساس انما هو للقوى الجسمانية وانه لا معنى لآلتها الا ما هو محل لها وانها لا تخيل بعضو آخر فلا يصح اتحادها وعود الكثرة والاختلال الى آلاتها والكل ضعيف متن

٧ فى تعدد الوهمية والمخيلة متن

٣ على الخيال و المفكرة و الذاكرة متن

٢ فمنها شوقية باعثة على جذب ما يتصوره نافعا وتسمى شهوية او دفع ما يتصوره ضارا وتسمى غضبية ومنها فاعلة لتمديد الاعصاب الى جهة مبدأها كما فى القبض او الى خلافها جهته كما فى البسط متن

الباعثة على الحركة نحو ما ينفعه او ينفي ضارا واما الفاعلة فهي قوة من شأنها ان تبسط
العضل بارخاء الاعصاب الى خلاف جهة مبدأها فينبسط العضو المتحرك اى يزداد طولا وينقص
عرضا او تقبضه بتمديد الاعصاب الى جهة مبدأها فينقبض العضو المتحرك اى يزداد عرضا
وينقص طولا والعضلة عضو مركب من العصب ومن جسم شبيه بالعصب ينبت من اطراف
العظام يسمى رباطا وعقبا ومن لحم احتشى به الفرج التي بين الاجزاء المتفرقة الحاصلة
بانشعاب العصب والرباط ومن غشاء يغشاها والعصب جسم ينبت من الدماغ او النخاع ابيض
لدن لين في الانعطاف صلب في الانفصال (قال والمبدأ الشوقي ٤) قد يتوهم ان في القوى المحركة
قوة اخرى هي مبدأ قريب للشوقية بعيد للفاعلة كالقوة التي ينبعث منها شوق الالف بالمنح
الى ما الفه وشوق المحزون الى خلاصه وشوق النفس الى الفعل الجميل فاشار الى ان ذلك
من قبيل القوى المدركة لان مبدأ الشوق والنزوع تخيل ما او تعقل (قال ثم بعض هذه القوى ٧) اى
المدركة والمحركة قد تفقد في بعض انواع الحيوان كالبصر في العقرب والسمع في الفراشة
او اشخاصه بحسب الخلقة كالاكمه ومن ولد مفقود بعض المدارك او المحركات او بحسب
العارض كمن اصابه آفة اخلت ببعض ادراكاته او حركاته (قال المقالة الثانية فيما يتعلق
بالمجردات وفيها فصلان ٣) اولهما في النفس وثانيهما في العقل لما عرفت من ان الجوهر
المجرد ان تعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فنفس والا فعقل وقد يطلق لفظ النفس
على ما ليس بمجرد بل مادي كالنفس النباتية التي هي مبدأ افاعيل من التغذية والتنمية
والتوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة الارادية وتجعل النفس الارضية
اسما لهما وللنفس الناطقة الانسانية فتفسر بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة
بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع في ذاته ويسمى كمالا اول كهيئة السيف للحديد
او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا كسائر ما يتبع النوع من العوارض مثل القطع للسيف
والحركة للجسم والعلم للانسان فان قيل قد سبق ان الحركة كمال اول قلنا نعم بالنظر
الى ما هو بالقوة من حيث هو بالقوة فانه اول ما يحصل له بعد ما لم يكن واما بالنظر الى ذات
الجسم فكمال ثان والمراد بالجسم ههنا الجنس اعني المأخوذ لا بشرط ان يكون وحده
ولا وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه لانها الطبيعة الجنسية الناقصة التي انما تتم
وتكمل نوعا بانضمام الفصل اليه لا المأخوذ بشرط ان يكون وحده لانه مادة متقدمة
بالوجود على النوع غير محمولة عليه والنفس بالنسبة اليه صورة لا كمال فجعله نوعا بالفعل
وقد سبق تحقيق ذلك في بحث الماهية وانما اخذ الجسم في تعريف النفس لانه اسم يقع لها من حيث
اضافي هو كونها مبدأ صدور افاعيل الحيوة عن الجسم من غير نظر الى كونه جوهرا او عرضا مجردا
او ماديا فلا بد من اخذه في تعريف النفس لا من حيث ذاتها بل من حيث تلك العلاقة لها
كالبناء في تعريف البانى والمراد بالطبيعي ما يقابل الصناعي وبالآلي ما يكون له
قوى وآلات مثل الغاذية والنامية ونحو ذلك فخرج بالقيود المذكورة الكمالات الثانية
وكمالات المجردات والاعراض وهيئات المركبات الصناعية وبالآلي صور البسائط
والمعدنيات اذ ليس فعلها بالآلات ٧ بقي ان قولنا ذي حيوة بالقوة مغن عن ذلك لانا نقول ليس معناه
ان يكون ذلك الجسم حيا ولا ان يصدر عنه جميع افعال الحيوة والا لم يصدق التعريف
الا على النفس الانسانية دون النباتية والحيوانية بل ان يكون بحيث يمكن ان يصدر عنه بعض افعال
الاحياء وان لم يتوقف على الحيوة ولا خفاء في ان البسائط والمعدنيات كذلك وفائدة هذا
القيد الاحتراز عن النفس السماوية عند من يرى ان النفس انما هي للفلك الكلي وان ما فيه

٤ في القوى المحركة

متن

٧ قد يفقد في بعض انواع الحيوان او اشخاصه بحسب الخلقة او العارض

متن

٣ الفصل الاول في النفس وفيه مباحث المبحث الاول انها تنقسم الى فلكية وانسانية وقد تطلق على ما ليس بمجرد كالنفس النباتية لمبدأ آثار النبات والحيوانية لمبدأ آثار الحيوان فهي ههنا تفسر بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي فمن حيث التغذي والتنمية نباتية ومن حيث الحس والحركة حيوانية ومن حيث تعقل الكليات انسانية ومن حيث ارادة الحركة المستديرة فلكية اذا جعلنا الكواكب والتداوير ونحوهما بمنزلة الآلات وان لم يرد التخصيص بالارضية قيد ذي حيوة بالقوة متن

من الكواكب والافلاك الجزئية بمنزلة الآلات له فتكون جسما آليا الا ان ما يصدر عنه من التعقلات والحركات الارادية التي هي من افاعيل الحيوة تكون دائما و بالفعل لا كافاعيل النبات والحيوان من التغذية والتنمية و توليد المثل والادراك والحركة الارادية والنطق اعني تعقل الكليات فانها ليست دائمة بل قد تكون بالقوة واما عند من يرى ان لكل كرة نفسا وانها ليست من الاجسام الآلية فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون وذهب ابو البركات الى انه انما يذكر عوض قولهم الى فيقال كمال اول طبيعي لجسم ذي حيوة بالقوة وعبارة القدماء كمال اول طبيعي لجسم آلي واحترزوا بطبيعي عن الكمالات الصناعية كالتشكيلات الحاصلة بفعل الانسان ثم قال وقد يقال كمال اول لجسم طبيعي آلي بتأخير طبيعي وهو انما غلط في النقل واما مقصود به المعنى الذي ذكرنا فظهر ان ما يقال من ان بعضهم رفع طبيعي صفة لكمال ليس معناه انه يرفع مع التأخير صفة لكمال ويخفض بعده آلي صفة لجسم فانه في غاية القبح وكذا لو رفع آلي ايضا صفة لكمال مع ذكر حيوة صفة لجسم بل معناه انه يقدم فيرفع على ما قال الامام ان بعضهم جعل الطبيعي صفة للكمال فقال كمال اول طبيعي لجسم آلي فان قيل فعلى ما ذكر من ان قيد ذي حيوة بالقوة لاخراج النفس السماوية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلي معنى شاملا للارضية والسماوية صالحا لتعريفهما وقد صرحوا بان اطلاق النفس عليهما محض اشتراك اللفظ اذ الاولى باعتبار افعال مختلفة والثانية باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وانه لا يتناولهما رسم واحد اذ لو اقتصر على مبدأية فعل ما دخلت صور البسائط والعنصريات وان اشترط القصد والارادة خرجت النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت الفلكية قلنا مبنى هذا التصريح على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا وليس للنفوس السماوية اختلاف افعال وآلات على انه ايضا موضع نظر لما ذكر في الشفاء من ان النفس اسم لمبدأ صدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة و لاخفاء في انه معنى شامل لهما صالح لتعريفهما على المذهبين لان فعل النفس السماوية ليس على نهج واحد عادم للارادة بل على انهاج مختلفة على رأي و على نهج واحد مع الارادة على الصحيح فان قيل النفس كما انها كمال للجسم من حيث انه بها يتم ويحصل نوعا كذلك هي صورة له من حيث انها تقارن المادة فيحصل جوهر نباتي او حيواني وقوة له من حيث انها مبدأ صدور افعاله فلم اوثر في تعريفهما الكمال على الصورة والقوة وما ذكروا من انا نجد بعض الاجسام يختص بصدور آثار مختلفة عنها فيقطع بان ذلك ليس بجسميته المشتركة بل لمبادي خاصة نسميها نفسا ربما يشعر بان الاولى ذكر القوة قلنا اما ايثاره على الصورة فلانها بالحقيقة اسم لما يحل المادة فلا يتناول النفس الانسانية المجردة الا بتجوز او تجديد اصطلاح ولانها تقاس الى المادة والكمال الى النوع في تعريف المعنى الذي به يحصل الجسم فيصير احد الانواع ومصدر الافعال يكون المقيس الى الامر هو نفس ذلك التحصل اولى من المقيس الى امر بعيد لا يكون هو معه الا بالقوة ولا ينتسب اليه شيء من الافاعيل هذا ملخص كلام الشفاء وتقرير الامام ان المقيس الى النوع اولى لان في الدلالة على النوع دلالة على المادة لكونها جزأ منه من غير عكس ولان النوع اقرب الى الطبيعة الجنسية من المادة وكان معناه ان النفس تقاس الى الطبيعة الجنسية المبهمة الناقصة التي انما تحصل وتتم نوعا لما ينضاف اليها من الفصل بل النفس وتعريفها بالكمال المقيس الى النوع الذي هو اقرب الى الجنس من حيث انهما متحدان في الوجود لا يتمايزان الا في العقل بان اخذ هذا مبهما وذاك محصلا يكون اولى هذا وقد يتوهم مما ذكره الامام ان النفس كمال بالقياس الى ان الطبيعة الجنسية كانت ناقصة و بانضياف الفصل

اليها كلها ونوع ان الكمال يكون بالنسبة الى الطبيعة الجنسية على ما صرح به في المواقف وحينئذ يكون توسط النوع وكونه في سائر طبيعة الجنس مستدركا وهو مبني على ما لا يخفى واما بناؤه على القوة فلانها لفظ مشترك بين مبدأ الفعل كالتحريك ومبدأ القبول والانفعال كالاحساس وكلاهما معتبر في العقل وفي الاقتصار على احدهما مع انه اخلال بتمامه وتطويل الامر استعمال المشترك في التعريف وكذا في اقتصارهما جميعا ولان الشيء انما يكون نفسا بكونه مبدأ للآثار وكمالا للنوع ولفظ القوة لا يدل الا على الاول بخلاف لفظ الكمال ولاشك ان تعريف الشيء بما هو من جميع الجهات المعتبرة فيه يكون اولى وفي الجملة لما امكن تفسير النفس بما يعم السماويات والارضيات ثم تمييز كل منها بخصيصة وكان ذلك اقرب الى الضبط آثره في المتن وبقي قيد ذكروا ان للسماويات حسا وحركة ونفسا كما انه على هذا لا يصلح ذلك مميزا للحيوانية والانسانية فلما ذكر في الشفاء ان المراد بالحس هنا ما يكون على طريق الانفعال وارتسام المثال وبالتعقل ما هو شأن العقل الهيولاني والعقل بالملكة وامر السماويات ليس كذلك (قال ثم معنى قولنا ٨) اي ان معنى ما ذكروا من ان كل نفس مبدأ لآثار مخصوصة وان لكل نوع من الاجسام صورة نوعية هي جوهر حال في المادة وان البدن الانساني ثم جميعا خاصا ثم يتعلق به النفس الناطقة بمعنى ان يكون في الانسان نفس هي مبدأ تعقل الكليات وكذا في كل حيوان وحواسه وحركي مبدأ الحركات والاحساسات واخرى مبدأ التغذية والتنمية وتوليد المثل لكن ذكر في شرح الاشارات وغيره ان ليس الامر كذلك بل المركبات منها ماله صورة معدنية تفيد دوامها على حفظ المواد المجتمعة من الاسطقسات المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها المختلفة ومنها ماله صورة تسمى نفسا نباتية تصدر عنها مع الحفظ المذكور جمع اجزاء اخر من الاسطقسات واضافتها الى مواد المركب وصرفها في وجوه التغذية والانماء والتوليد ومنها ماله صورة تسمى نفسا حيوانية تصدر عنها مع الافعال النباتية والحفظ المذكور الحس والحركة الارادية ومنها ماله نفس مجردة تصدر عنها مع الافعال السابقة كلها النطق وما يتبعه (قال واما عندنا ٧) يعني ان مشايخنا المتكلمين لما قالوا بتماثل انواع الاجسام واسنادالآثار اليها بلا احتياج الى قصول وعدم وبادي مختلفة لم يثبتوا النفس على الاصطلاح الذي مر ولا سيما العقلية منها بل ان البدن واعضاءه الظاهرة والباطنة ثم اتفقوا في البدن والاتصال والنفس بحالها وان الانسان يصح العقل فيعقل عن البدن واجزائه ولا يعقل يعقل عن وجود ذاته وانه قد يرد ما يناسبه البدن مثل الحركة الى العلو وبالجملة فقد اختلفوا ككلهم او بعضهم في حقيقة النفس فقيل هي النار السارية في الهيكل المحسوس وقيل الهواء وقيل الماء وقيل انه الاجزاء النارية والمائية والارضية اي الشهوة والغضب وقيل الاخلاط الاربعة وقيل الدم وقيل نفس كل شخص مزاجه الخاص وقيل جزء لا يتجزأ في القلب وكثير من المتكلمين على انها الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره وكان هذا مراد من قال هي هذا الهيكل المحسوس والبنية المحسوسة اي التي من شأنها ان تحس بها وجمهورهم على انها جسم مخالف بالماهية للجسم الذي يتولد منه الاعضاء نوراني علوي خفيف حي لذاته نافذ في جواهر الاعضاء سار فيها سريان ماء الورد في الورد والنار في الفحم لا يتطرق اليه تبدل ولا انحلال بقاؤه في الاعضاء حياة وانتقاله منها الى عالم الارواح موت وقيل انها اجسام لطيفة متكونة في القلب سارية في الاعضاء من طريق الشرايين اي العروق الضاربة او متكونة في الدماغ نافذة في الاعصاب النابتة منه الى جملة البدن واختار المحققون من الفلاسفة واهل الاسلام انها جوهر مجرد في ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ومتعلقه اولا هو ما ذكره المتكلمون من الروح القلبي المتكون في جوفه

والمعنى ان يكون في الانسان مثلا نفس انسانية واخرى حيوانية واخرى نباتية لكن ذكروا ان ليس الامر كذلك بل يصدر عن الناطقة ما يصدر عن القوة الحيوانية وعن النباتية ما يصدر عنها وعن الانسانية ما يصدر عن الكل

منه

٧ واما عندنا فاسناد الآثار الى الله تعالى واختلاف الاجسام بالعوارض لكونها من جواهر متجانسة الا ان المحققين يذهبون الى ان للانسان روحا وراء هذا الهيكل المحسوس الدائم التبدل والانحلال وكاد ان يكون ضروريا بمعنى دليل ولو بادنى تنبه وهو المراد بالنفس الانسانية والمعتمد من آراء المتكلمين انها اجسام لطيفة سارية في البدن لا تتبدل ولا تنحل او الاجزاء الاصلية الباقية الى لا تدوم الحياة بدونها وكأنه المراد بالهيكل المحسوس والبنية المحسوسة اي من شأنها ان تحس ومن آراء الفلاسفة وكثير من المسلمين انها جوهر مجرد متصرف في البدن متعلق اولا بالروح الذي يسري في البدن فيفيض على الاعضاء قوى بها الحياة وجه الاول ان الحكم الكلي على الجزئي يلزم ان يدركهما ومدرك الجزئي ما هو الجسم ليس الا كما في سائر الآلات ولذلك ان كل احد يعلم ان المشار اليه بانا حاضر هنا ويتكلم ويقعد وما ذاك الا الجسم البدن او كان مجردا لكانت نسبتها الى الابدان على السواء فجاز ان ينتقل ولا يكون بذا الآخر هو الذي كان والكل ضعيف والرابع ظواهر النصوص لانه لا يمتنع ومال الاستدلال بانه لا دليل على تجردها فيجب نفيه ضعيف معارض بانه لا دليل على جرمها فيجب نفيه

منه

الايسر من بخار الغذاء والطفه ويفيده قوة بها تسرى فى جميع البدن فيفيد كل عضو قوة بها
يتم نفعه من القوى المذكورة فيما سبق احتج القائلون بكونهما من قبيل الاجسام بوجوه الاول ان
المدرك للكليات اعنى النفس هو بعينه المدرك للجزئيات لانا نحكم بالكلى على الجزئى كقولنا هذه الحرارة
حرارة والحاكم بين الشيئين لابد ان يتصورهما والمدرك للجزئيات جسم لانا نعلم بالضرورة انا اذا لمسنا
النار كان المدرك لحرارتها هو العضو اللامس ولان غير الانسان من الحيوانات يدرك الجزئيات
مع الاتفاق على انا لا نثبت لها نفوسا مجردة ورد بانا لا نسلم ان المدرك لهذه الحرارة هو العضو
اللامس بل النفس بواسطته ونحن لا ننازع فى ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس لكن
للكليات بالذات وللجزئيات بالآلات واذا لم يجعل العضو مدركا اصلا لا يلزم ان يكون الادراك مرتين
والانسان مدركين على ما قيل ويمكن دفعه بانه يستلزم اما اثبات النفوس المجردة للحيوانات
الاخر واما جعل احساساتها للقوى والاعضاء واحساسات الانسان للنفس بواسطتها
مع القطع بعدم التفاوت الثانى ان كل واحد منا يعلم قطعا ان المشار اليه بانا وهو النفس
متصف بانه حاضر هنالك وقائم وقاعد وماش وواقف ونحو ذلك من خواص الاجسام والمتصف
بخاصة الجسم جسم وقريب من ذلك ما يقال ان للبدن ادراكات هى بعينها ادراكات
المشار اليه بانا اعنى النفس مثل ادراك حرارة النار وبرودة الجمد وحلاوة العسل وغير ذلك
من المحسوسات فلو كانت النفس مجردة او مغايرة للبدن امتنع ان تكون صفتها غير صفته
والجواب ان المشار اليه بانا وان كان هو النفس على الحقيقة لكن كثيرا ما يشار به الى البدن
ايضا لشدة ما بينهما من التعلق بحيث توصف بخواص الاجسام كالقيام والقعود وكادراك
المحسوسات عند من يجعل المدرك نفس الاعضاء والقوى لا النفس بواسطتها فالمراد به البدن
وليس معنى هذا الكلام انها لشدة تعلقها بالبدن واستغراقها فى احواله تغفل فيحكم عليها بما
هو من خواص الاجسام على ما فهمه صاحب الصحائف ليلزم كونها فى غاية الغفلة الثالث
انها لو كانت مجردة لكانت نسبتها الى جميع البدن على السواء فلم تتعلق ببدن دون آخر وعلى
تقدير التعلق جاز ان تنتقل من بدن الى بدن آخر وحينئذ لم يصلح القطع بان زيدا الآن هو الذى
كان بالامس ورد بانا لا نسلم ان نسبتها الى الكل على السواء بل لكل نفس بدن لا يليق
بمزاجه واعتداله الا تلك النفس الفائضة بحسب استعداده الحاصل باعتداله الخاص
الرابع النصوص الظاهرة من الكتاب والسنة تدل على انها تبقى بعد خراب البدن وتتصف
بما هو من خواص الاجسام كالدخول فى النار وعرضها عليها وكالترفرف حول الجنازة وككونها
فى قناديل من نور او فى جوف طيور خضر وامثال ذلك ولا خفاء فى احتمال التأويل وكونها
على طريق التمثيل ولهذا تمسك بها القائلون بتجرد النفوس زعما منهم ان مجرد مغايرتها
للبدن يفيد ذلك وقد يستدل بانها لا دليل على تجردها فيجب ان لا تكون مجردة لان الشئ انما
يثبت بدليل وهو مع ابتنائه على القاعدة الواهية معارض بانه لا دليل على كونها جسما او جسمانيا
فيجب ان لا تكون كذلك (قال احتجوا[٢]) اى القائلون بتجرد النفس بوجوه الاول انها تكون محلا
لامور يمتنع حلولها فى الماديات وكل ما هو كذلك يكون مجردا بالضرورة اما بيان كونها محلا لامور
هذا شانها فلانها تعقلها وقد سبق ان التعقل انما يكون بحلول الصورة وانطباع المثال
والمادى لا يكون صورة لغير المادى ومثالا له واما بيان تلك الامور وامتناع حلولها فى المادة
فهو ان من جملة معقولاتها الواجب وان لم تعقله بالكنه والجواهر المجردة وان لم نقل بوجودها
فى الخارج اذ ربما يعقل المعنى فيحكم بانه موجود او ليس بموجود ولا خفاء فى امتناع حلول
صورة المجرد فى المادى ومنها المعانى الكلية التى لا يمنع نفس تصورها الشركة كالانسانية المتناولة
لزيد وعمرو فانها يمتنع اختصاصها بشئ من المقادير والاوضاع والكيفيات وغير ذلك مما لا ينفك

[٢] احتجوا بوجوه الاول انها بتعقلها
تكون محلا لما ليس بمادى كالمجردات
ولما يمتنع اختصاصه بوضع ومقدار
كالكليات ولما لا يقبل الانقسام
كالوجود والوحدة والنقطة وسائر
البسائط التى اليها تنتهى المركبات
ولا يمتنع اجتماعه فى جسم كالضدين
بل الصور والاشكال المختلفة دون
مجرد اذ لا تزاحم فيه بين الصور
ولو من الضدين او النقيضين ومبناه
على كون التعقل بحصول الصورة
وعلى نفى ذى وضع غير منقسم
وعلى تساوى الصورة وذى الصورة
فى التجرد وفى الوضع والمقدار
وفى قبول الانقسام وفى التضاد
واعدامها وعلى استلزام انقسام
المحل انقسام الحال فيما يكون الحلول
لذات المحل لا لطبيعة تلحقه كالنقطة
فى الخط المتناهى

متن

صد الشيء المادي في الخارج بل يجب تجردها عن جميع ذلك والا لم يكن متناولة لما ليس له ذلك
والحاصل ان الحلول في المادي يستلزم الاختصاص بشيء من المقادير والاوضاع والكيفيات
وغير ذلك والكلية تنافي ذلك فلو لم تكن النفس مجردة لم يكن محلا للصورة الكلية ضرورة انها
واللازم باطل ومنها المعاني التي لا تقبل الانقسام كالوجود والوحدة والنقطة وغير ذلك
والا لكان كل معقول مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل وهو محال ووقوع ذلك فاما
ما لا ينقسم اصلا حاصل لان الكثرة عبارة عن الوحدات واذا كان من المعقولات ما هو واحد
غير منقسم لزم ان يكون محله العاقل له غير جسم بل مجردا لان الجسم والجسماني منقسم
وانقسام المحل مستلزم لانقسام الحال فيما يكون الحلول لذات المحل كحلول السواد والحركة
والمقدار في الجسم لا لطبيعة تلحقه كحلول النقطة في الخط لتناهيه وكحلول الشكل في السطح
لكونه ذا نهاية واحدة او اكثر وكحلول المحاذاة في الجسم من حيث وجود جسم آخر على وضع
ما منه وكحلول الوحدة في الاجزاء من حيث هي مجموع ومنها المعاني التي لا يمكن اجتماعها
الا في المجردات دون الجسم كالضدين وكعدة من الصور والاشكال فانه لا تزاحم بينها في العقل
بل نتصورها ونحكم فيما بينها بامتناع الاجتماع في محل واحد من المواد الخارجية حكما ضروريا
وهذا الوجه من الاحتجاج يمكن ان يجعل وجوها اربعة بل يقال لو كانت النفس جسما لما كانت
عاقلة للمجردات او للكليات او للبسائط او للمتمانعات والجواب ان مبنى هذا الاحتجاج على مقدمات
غير مسلمة عند الخصم منها ان تعقل الشيء يكون بحلول صورته في العاقل لا بتجرد اضافة
بين العاقل والمعقول ومنها ان النفس لو لم تكن مجردة لكانت منقسمة ولم يجز ان تكون
جوهرا وضعيا غير منقسم كالجزء الذي لا يتجزأ ومنها ان الشيء اذا كان مجردا كانت صورته
الادراكية مجردة يمتنع حلولها في المادي ولم لم يجز ان تكون حالة في جسم عاقل لكمها
اذا وجدت في الخارج كان ذلك الشيء المجرد ومنها ان صورة الشيء اذا اختصت بوضع
ومقدار وكيفية لحلولها في جسم كذلك كان الشيء ايضا مختصا بذلك ولم لم يجز ان يكون في ذاته
غير مختص بشيء من الاوضاع والكيفيات والمقادير ومنها ان الشيء اذا لم يقبل الانقسام كانت
صورته الحاصلة في العاقل كذلك ولم لم يجز ان تكون منقسمة بانقسام المحل العاقل مع كون
الشيء غير منقسم لذاته ولا لحلوله في منقسم ومنها ان الشيئين اذا كانا بحيث يمتنع اجتماعهما في محل
كالسواد والبياض كانت الصورتان الحاصلتان منهما في الجوهر العاقل كذلك وقد سبق
ان صورة الشيء قد تخالفه في كثير من الاحكام ومنها ان اجتماعهما في العاقل لا يجوز ان يكون
لقيام كل منهما بجزء منه ومنها ان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال فيه لذاته ليمتنع حلول البسيط في
العاقل الجسماني المنقسم البتة بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزأ ولا يخفى ان بعض هذه المقدمات
مما قامت عليه الحجة (قال الثاني ٢) اي من الوجوه الاحتجاج على تجرد النفس انها متصفة
بصفات لا توجد للماديات وكل ما هو كذلك يكون مجردا بالضرورة بيان الاول انها تدرك ذاتها
وآلاتها وادراكاتها ولا يلحقها بكثرة الادراكات وضعف القوى البدنية ضعف وكلال
بل ربما تصير اقوى واقدر على الادراك ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك وهذا يمكن ان يجعل
وجوها احدها انها تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها والمدرك الجسماني ليس كذلك كالباصرة
والسامعة والوهم والخيال لانها انما تعقل بتوسط آلة ولا يمكن توسط الآلة بين الشيء وذاته
وآلته وادراكاته وثانيها ان النفس لا تضعف في التعقل عند ضعف البدن واعضائه
وقواه بل تثبت على او تزيد فان الانسان في سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه في سن النمو
لما يحصل له من التمرن على الادراكات واستحضار صور المدركات وكذا عند توالي الافكار

انها تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها ولا يلحقها بكثرة الافعال وضعف الاعضاء والآلات ضعف وكلال بل قوة وكمال ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك ومرجعه الى ... وتبيل منه

المؤدية الى العلوم مع ضعف الدماغ بكثرة الحركات وعند كسر سورة القوى البدنية بالرياضات فلوكان تعقلها بآلات بدنية لكانت تابعة لها في الضعف والكلال وثالثها انها لوكانت من الماديات لوهنت بكثرة الافعال والحركات لان ذلك شأن القوى الجسمانية بحكم التجربة والقياس ايضا فان صدور الافعال عن القوى الجسمانية لايكون الامع انفعال لموضوعاتها كتأثر الحواس عن المحسوسات في المدركة وكتحرك الاعضاء عند تحريك غيرها في الحركة والانفعال لايكون الاعن قاسر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه وهم معترفون بان الوجوه الثلثة اقناعية لا برهانية لجواز ان تدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها من غير توسط آلة وكذا ما هو آلة لها في سائر الادراكات وان يكون كمال القوة الجسمانية العاقلة يتعلق بقدر من الصحة والمزاج يبقى مع ضعف البدن او بعضو لا يلحقه الاختلال اويتأخر اختلاله وان يكون حالها بخلاف حال سائر القوى في الكلال والانفعال (قال الثالث ٦) لوكانت النفس الناطقة جوهرا ساريا في جسم اوعرضا حالا فيه لزم ان يكون تعقلها لذلك الجسم سواء كان تمام البدن او بعض اعضائه كالقلب والدماغ دائما اوغير واقع اصلا واللازم باطل لان البدن اواعضاءه مما يعقل تارة ويغفل عنه اخرى بحكم الوجدان وجه اللزوم انه اما ان يكفي في تعقل ذلك الجسم حضوره بنفسه اولا بل يتوقف على حضور الصورة منه كادراك الامور الخارجة فان كان الاول لزم الاول لوجوب وجود الحكم عند تمام العلة كادراك النفس لذاتها ولصفاتها الحاصلة لها لا بالقياس الى الغير لكونها مدركة لذاتها بخلاف مايكون حصولها للنفس بعد المقايسة الى الاشياء المغايرة لها ككونها مجردة عن المادة غيرحاصلة في الموضوع فانها لا تدركها دائما بل حال المقايسة فقط وان كان الثالث لزم الثاني لانه لوحصل لها تعقل ذلك الجسم في وقت دون وقت كان ذلك الحصول صورته لها بعد مالم تكن واذ قد فرضنا النفس مادية حاصلة في ذلك الجسم لزم كون تلك الصورة حاصلة فيه فلزم في مادة معينة اجتماع صورتين لشيء واحد اعني الصورة المستمرة الوجود لذلك الجسم حالتي التعقل وعدمه والصورة المتجددة التي تحصل له حال تعقل النفس اياه وذلك محال لان الصورتين متغايرتان ضرورة والاشخاص المتحدة الماهية يمتنع ان تتغاير من غير تغاير المواد وما يجري مجراها ويبنى هذا الاحتجاج على ان ليس الادراك مجرد اضافة مخصوصة بين المدرك والمدرك بل لا بد من حضور صورة من المدرك عند المدرك والا لجاز ان لايكون حصول الصورة العينية لذلك الجسم كافيا في تعقله ومع هذا لا يحتاج الى انتزاع الصورة بل الى حصول شرايط تلك الاضافة المخصوصة وايضا لا تماثل بين الصورتين لان المنتزعة حالة في النفس والاصلية في الجسم بل في مادته ولوجعلنا مثلين من جهة كونهما صورة لشيء واحد من غير اختلاف الا في كون احداهما منتزعة قائمة بالنفس والاخرى اصلية قائمة بالمادة فاجتماع المثلين انما يمتنع من جهة ارتفاع التمايز على ما سبق وههنا الامتياز باق وان جعلا قائمين لشيء واحد لان قيام المنتزعة بواسطة النفس بخلاف الاصلية على ان الحق ان قيامها بمادة الجسم وقيام المنتزعة بالجسم نفسه وان ذلك انما يلزم لوكان حلول النفس في ذلك الجسم حلول العرض في محله لابطريق مداخلة الاجزاء (قال ثم بنوا ٧) يشير الى ان للافلاك نفوسا مجردة لتعقل الكليات وقوى جسمانية لتخيل الجزئيات وذلك لان حركاتها المستديرة ليست طبيعية لان الحركة الطبيعية تكون عن حالة منافرة الى حالة ملائمة فلوكانت طبيعية لزم في الوصول الى كل نقطة ان يكون مطلوبا بالطبع من حيث الحركة اليها ومهروبا عنه بالطبع من حيث الحركة عنها وهو محال ولايلزم ذلك في الحركة المستقيمة لان الحركة الى النقطة التي فيما بين المبدأ والمنتهى ليست لان الوصول اليها مطلوب بالطبع بل لان الوصول الى المطلوب بالطبع

٦
ان القوة العاقلة لوكانت في جسم فاما ان يكفي في تعقله حضوره فلا ينقطع كتعقل النفس ذاتها وصفاتها اللازمة التي ليست بالمقايسة الى شيء اولا فلا يحصل اصلا لامتناع تعدد الصور لشيء واحد في مادة واحدة ومبناه على كون الادراك بحصول الصورة
متن

٧
على استلزام ادراك الكلي تجرد العقل والجزئي توسط الآلات ان للافلاك نفوسا مجردة وقوى جسمانية لما ان حركاتها ليست طبيعية لان المطلوب بالطبع لا يكون مهروبا عنه بالطبع ولا قسرية لانها انما تكون على خلاف الطبع فتنتفي بانتفائه وعلى وفق القاسرة فتشابه بل ارادية ولا يكفي التخيل المحض لانه لا ينتظم ابدا ولا التعقل الكلي لانه لا يصلح مبدأ لجزئيات الحركة لاستواء نسبته الى الكل واكثر المقدمات في حيز المنع
متن

اعنى الحصول فى الحيز لايمكن بدون ذلك ولكذلك حال المسيرة امافيم لاينقطع عند تمام دوره
فظاهر واما فيما ينقطع فلان المطلوب بالطبع لوكان هو الوصول الى نقطة الانقطاع لكان
مقتضى طبع كل جزء من اجزاء الجسم الواحد البسيط شيئا آخر وهو الحيز الذى يقع فيه ذلك الجزء
عند الانقطاع ولكان مقتضى الطبع ايثار الطريق الاطول على الاقصر ولاقسرية لانها
انما تكون على خلاف الطبع فحيث لاطبع فلاقسر وعلى وفق القاسر ولاتختلف فى الجهة
والسرعة والبطء فتعين ان تكون ارادية مقرونة بالادراك ولايكفى جزئياتها وخصوصياتها
تعقل كلى لان نسبته الى الكل على السواء ولاادراكات جزئية وتخيلات محضة لاستحالة
دوامها على نظام واحد من غير انقطاع واختلاف كيف وقد ثبت لزوم تناهى القوى
الجسمانية فاذن لابد لتلك الحركات من ارادات وادراكات جزئية وقد تقرر ان ذلك لايمكن
الا بقوى جسمانية ومن ارادات وتعقلات كلية وقد تقرر ان ذلك لا يكون الا للذات المجردة
فثبت ان المباشر لتحريك الافلاك قوى جسمانية هى بمنزلة النفوس الحيوانية لابدانها
ونفوس مجردة ذوات ارادات عقلية وتعقلات كلية هى بمنزلة نفوسنا الناطقة واعترض بعد
تسليم انحصار الحركة فى الطبيعية والقسرية والارادية وان التعقل الكلى لايكون الا للمجردات
ولا الجزئى الا بالجسمانيات بانا لانسلم لزوم كون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع لم لايجوز ان يكون
المطلوب بالطبع نفس الحركة لاشياء من الاين والاوضاع التى تترك ولانسلم ان القسر لايكون
الا على خلاف الطبع وان القاسر لايكون الامتشابها الزم تشابه الحركات وان الكلى من الارادة
والادراك لايصلح مبدأ لخصوصيات الحركات لم لايجوز ان تستند الحركات المتعاقبة الى ارادات
وادراكات كلية متعاقبة لا ارادة وادراك الحركة على الاطلاق وتحقيق ذلك ما اشار اليه
ابن سينا فى الاشارات من ان المطلوب بالحركة الوضعية لا يكون الا الوضع المعين ويمتنع
ان يكون موجودا لان الحاصل لا يطلب وان يكون فى الحركة السرمدية جزئيا لان الحركة
المتوجهة اليه تنقطع عنده فمطلوب ارادة الفلك يجب ان يكون وضعا معينا مفروضا كليا
تعرضه الارادة وتتجه اليه بالحركة وتعين لايتا فى الكلية لان كل واحد من كل كلى فله مع كليته
تعين يمتاز به عن سائر آحاد ذلك الكلى واعلم ان المشهور من مذهب المشائين والمذكور فى النجاة
والشفا ان النفوس الفلكية قوى جسمانية منطبعة فى المواد بمنزلة نفوسنا الحيوانية وصرح
فى الاشارات بان لها نفوسا مجردة بمنزلة نفوسنا الناطقة فقال الامام فيجب ان يكون لكل فلك
نفس مجردة هى مبدأ الارادة الكلية ونفس منطبعة هى مبدأ الارادة الجزئية ورد عليه
الحكيم المحقق بان هذا لم يذهب اليه احد وان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعنى
ذاتين متباينين هو آلة لهما بل الارادات الجزئية تنبعث عن ارادة كلية ومبدؤهما نفس واحدة
مجردة تدرك المعقولات بذاتها والجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة صورته النوعية التى هى
باعتبار تحريكها قوة كما فى نفوسنا وابداننا بعينها ولايخفى انه مناقشة فى اللفظ حيث سمى تلك
الصورة والقوة نفسا ﴿قال المبحث الثانى﴾ ذهب جمع من قدماء الفلاسفة الى ان النفوس
الحيوانية والانسانية متماثلة متحدة الماهية واختلاف الافعال والادراكات عائد الى اختلاف
الآلات وهذا لازم على القائلين بانها اجسام والاجسام متماثلة لاتختلف الا بالعوارض واما
القائلون بان النفوس الانسانية مجردة فذهب الجمهور منهم الى انها متحدة الماهية وانما تختلف
فى الصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية
بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة الماهية متناسبة الاحوال
بحسب ما يقتضيه الروح العلوى المسمى بالطباع التام لذلك النوع ويشبه ان يكون قوله
عليه السلام الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله عليه السلام الارواح جنود مجندة

ق النفوس متماثلة او متحدة حدها وقيل
متحدة لعدم الاختلاف فى لوازمها و آثارها
وكلاهما ضعيف متن

فا نمار ف منها التالف و ما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وذكر الامام فى المطالب العالية ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما بمعنى ان يكون كل فرد منها مخالفا بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان فى الحقيقة فلم يقل به قائل تصريحا كذا ذكره ابو البركات فى المعتبر احتج الجمهور بان ما يعقل من النفس و يجعل حد الها معنى واحد مثل الجوهر المجرد المتعلق بالبدن والحد تمام الماهية وهذا ضعيف لان مجرد التحديد بحد واحد لا يوجب الوحدة النوعية اذ المعانى الجنسية ايضا كذلك كقولنا الحيوان جسم حساس متحرك بالارادة وان ادعى ان هذا مقول فى جواب السؤال بما هو عن اى فرد واى طائفة تفرض فهو ممنوع بل ربما يحتاج الى ضم مميز جوهرى وقد يحتج بانها مشاركة فى كونها نفوسا بشرية فلو تخالفت بفصول مميزة لكانت من المركبات دون المجردات والجواب بعد تسليم كون النفسية من الذاتيات دون العرضيات ان التركيب العقلى من الجنس والفصل لا ينافى التجرد ولا يستلزم الجسمية واحتج الاخرون بان اختلاف النفوس فى صفاتها لو لم يكن لاختلاف ماهياتها بل لاختلاف الامزجة والاحوال البدنية والاسباب الخارجية لكانت الاشخاص المتقاربة جدا فى احوال البدن والاسباب الخارجة متقاربة البتة فى الملكات والاخلاق من الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور وبالعكس واللازم باطل اذ كثيرا ما يوجد الامر بخلاف ذلك بل ربما يوجد الانسان الواحد قد تبدل مزاجه جدا وهو على غريزته الاولى ولا خفاء فى ان هذا من الاقناعيات الضعيفة لجواز ان يكون ذلك لاسباب اخر لا نطلع على تفاصيلها (قال واستنادها) يعنى ان النفوس الانسانية سواء جعلناها مجردة او مادية حادثة عندنا لكونها اثر القادر المختار وانما الكلام فى ان حدوثها قبل البدن لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفى عام او بعده لقوله تعالى بعد ذكر اطوار البدن ثم انشأناه خلقا آخر اشارة الى افاضة النفس ولا دلالة فى الحديث مع كونه خبر واحد على ان المراد بالارواح النفوس البشرية او الجواهر العلوية ولا فى الآية على ان المراد احداث النفس او احداث تعلقها بالبدن واما الفلاسفة فمنهم من جعلها قديمة لوجهين احدهما انها لو كانت حادثة لم تكن ابدية واللازم باطل بالاتفاق على ما سيجئ وجه اللزوم ان كل حادث فاسد اى قابل للعدم ضرورة كونه مسبوقا بعدم وقبول العدم ينافى الابدية لان معناها دوام الوجود فيما يستقبل ورد بانه ان اريد انه قابل للعدم اللاحق فنفس المدعى وان اريد الاعم فلا ينافى دوام وجوده لدوام علته وثانيهما انها لو كانت حادثة لم تكن مجردة بل مادية لما مر من ان كل حادث مسبوق بالمادة والمدة ورد بمنع الملازمة فان ما مر على تقدير تمامه لا يفيد لزوم مادة يحلها الحادث بل يحلها او يتعلق بها وهذا لا ينافى كونه مجردا فى ذاته وذهب ارسطو وشيعته الى انها حادثة لوجوه الاول انها لو كانت قديمة لكانت قبل التعلق بالبدن معطلة ولا معطل فى الطبيعة وجه اللزوم ما سيجئ فى ابطال التناسخ ولا يلزم ذلك فيما بعد المفارقة عن البدن لانها تكون ملتذة بكمالاتها او متألمة برذائلها وجهالاتها فتكون فى شغل شاغل ورد بعد تسليم ان لا تعطيل فى الطبيعة وان ليس للنفس قبل البدن ادراكات وكمالات ولا تعلق لجسم آخر بان الترصد لاكتساب الكمال شغل فلا تكون معطلة الثانى انها مشروطة بمزاج خاص فى البدن يناسبه نفس خاص يفيض عليه لتمام الاستعداد فى القابل وعموم الفيض من الفاعل والمشروط بالحادث حادث بالضرورة فان قيل فيلزم ان ينعدم عند انعدام المزاج ضرورة انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط قلنا يجوز ان يكون المزاج شرطا لحدوثها لا لبقائها كما فى كثير من المعدات ورد بمنع الصغرى لجواز ان يكون المشروط بالمزاج تعلقها بالبدن لا وجودها الثالث وهو العمدة فى اثبات المطلوب ان النفوس لو كانت قديمة فاما ان تكون فى الازل واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن اما ان تبقى على وحدتها وهو باطل بالاتفاق والضرورة للقطع باختلاف الاشخاص فى العلوم والجهالات واما ان تتكثر بالانقسام

٩ واستنادها الى القادر المختار عندنا يقتضى حدوثها مجردة كانت اولا واختلفت ظواهر النصوص فى ان الحدوث قبل البدن او بعده واما عند الفلاسفة فقيل قديمة لان الحادث لا يكون ابديا ولا عن المحل غنيا وكلاهما ممنوع وقيل حادثة لوجوه الاول انها قبل التعلق تكون معطلة ولا تعطل فى الوجود بخلاف ما بعد المفارقة فانها فى روح و ريحان او عذاب ونيران الثانى انه اذا حدث للبدن مزاجه الخاص فاضت عليه نفس تناسب استعداده لعموم الفيض و المشروط بالحادث حادث فان قيل فيلزم انتفاؤه بانتفائه قلنا هو شرط الحدوث لا الوجود واعترض بان المترصد لاكتساب الكمال لا يكون معطلا و بان المزاج شرط التعلق لا الحدوث الثالث وهو العمدة انها بعد التعلق متعددة قطعا فقبله ان كانت واحدة فالتعدد بعد الوحدة مع منافاته التجرد مستلزم للمطلوب وان كانت متعددة فتمايزها بالماهية ولوازمها ينافى التماثل و بما يحل فيها كالشعور بهويتها مثلا يستلزم الدور وبالعوارض المادية بان يتعاقب الابدان لا عن بداية يستلزم التناسخ و قدم الجسم واما بعد المفارقة فالامتياز باق لما حصل لكل من الخواص واقلها الشعور بهويتها واعترض بمنع التماثل ولو بين نفسين و منع استحالة قدم الجسم والتناسخ كيف وقد بنوا بيان بطلانه على حدوث النفس فان قيل تعين النفس انما يكون ببدن معين فقبله لا تعين فلا وجود بطل التناسخ او لم يبطل قلنا لا بد من ابطال ان يتعين قبله ببدن آخر معين و هكذا و قد يجاب بان الخصم معترف بالمقدمتين

متن

والجزئي وهو على تجرده لا يدرك الا بآلة وبعد حصول الملكة وهو قول بالتناسخ [illegible]
الاول لم يوجد [illegible] وانما [illegible] كل فرد [illegible] بعض المقارنات والمسلم يوافقهم على
[illegible] والاعراض وهو يستلزم اختلاف الاعراض التي لا يكون [illegible] الانواع وبقية
النفس على [illegible] في الابدان المركبة [illegible] والكلام في النفوس
[illegible] قديمة لا يصح الانتقال [illegible]
[illegible] وقد [illegible] على [illegible] فان قيل لم لا يجوز ان يكون قواها
[illegible] فيكون [illegible] في هذه
[illegible] فان قيل [illegible] ما ذكر لزم [illegible]
[illegible] تعرض [illegible]
لكل من [illegible] في الاخرى [illegible] الشعور [illegible]
[illegible] الانسان [illegible] كون كل فرد من افراد النفوس [illegible] في الشخص
[illegible] تجب ان توجد [illegible] في [illegible] بالامتناع
ان يوجد جسم [illegible] تتعلق به النفس في الازل ثم تنتقل منه الى آخر وآخر على سبيل التناسخ
كيف وقد [illegible] الرازي في ابطال التناسخ مبنية على حدوث النفس [illegible] فلو بني ابطال
الحدوث على ابطال التناسخ كان دورا فان قيل [illegible] امتناع [illegible] بالعوارض
البدنية [illegible] على بطلان التناسخ [illegible] لو كانت [illegible] هذه النفس بالعوارض
المتعلقة [illegible] كانت [illegible] قبله [illegible] سواء كان التناسخ [illegible]
[illegible] هذا البدن [illegible] آخر [illegible] آخر الى [illegible]
فتكون موجودة [illegible] من ابطال ذلك [illegible] من الاعتراض [illegible]
الكلام [illegible] على من [illegible] التناسخ (قال ثم النفس باقية ٢) [illegible]
[illegible] نعلم بالضرورة ان ليس معنا في هذا البدن نفس اخرى تدبر امره وان ليس لها
تدبير وتصرف في بدن آخر فالنفس مع البدن على التساوي اي لكل بدن واحد الانفس
واحدة ولكل نفس واحدة الا بدن واحد اما على سبيل الاجتماع فظاهر واما على
سبيل التبادل والانتقال من بدن الى آخر فلوجوه الاول ان النفس المتعلقة بهذا البدن
لو كانت متعلقة قبله ببدن آخر لزم ان نتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان العلم والحفظ والتذكر
من الصفات القائمة بجوهرها الذي لا يختلف باختلاف احوال البدن واللازم باطل
قطعا الثاني انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر لزم ان يكون عدد الابدان
الهالكة مساويا لعدد الابدان الحادثة لامتناع تعطل بعض النفوس واجتماع عدة منها على
التعلق ببدن واحد وتعلق واحدة منها بابدان كثيرة لكنا نعلم قطعا انه قد يهلك في
مثل الطوفان العام ابدان كثيرة لا يحدث مثلها الا في اعصار متطاولة الثالث لو انتقل نفس
الى بدن لزم ان يجتمع فيه نفسان منتقلة وحادثة لان حدوث النفس من العلة [illegible] يتوقف
على حصول الاستعداد في القابل اعني البدن وذلك بحصول المزاج الصالح [illegible]
الاستعداد له يجب حدوث النفس لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام علته [illegible]
مع ذلك من عدم المانع والتعلق المتقدم [illegible] الاولوية في المنع [illegible]
لا نقول لا دخل [illegible] في اقتضاء التعلق بل ربما يكون الامر بالعكس [illegible]
[illegible] اولى من منع الحدوث للانتقال واعترض على الوجوه الثلاثة بعد تسليم [illegible]
بانها انما تدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لا تنتقل الى بدن آخر انساني [illegible] على
انها [illegible] حيوان آخر من البهائم والسباع وغيرها على ما جوزه بعض التناسخية

[illegible] ليس معها في هذا البدن [illegible]
اخرى [illegible] آخر [illegible]
[illegible] ليس [illegible] والنفس
[illegible] ولا على التبدل والا لزم
ان [illegible] شيئا من احوال البدن
الاول [illegible] عدد [illegible]
على [illegible] وان [illegible]
نفس اخرى حادثة [illegible] الاستعداد
[illegible] واعترض [illegible]
[illegible] الانتقال الى بدن
آخر [illegible] الحيوان او نبات
[illegible] على اختلاف آراء التناسخية
[illegible] منه

وسماء مسخا ولا الى نبات على ما جوزه بعضهم وسماه فسخا ولا الى جماد على ما جوزه اخر وسماه رسخا ولا الى جرم سماوى على ما يراه بعض الفلاسفة وانما قلنا بعد تسليم المقدمات لانه ربما يعترض على الوجه الاول بمنع لزوم التذكر وانما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا او الاستغراق فى تدبير البدن الآخر مانعا او طول العهد منسيا وعلى الثانى بمنع لزوم التساوى وانما يلزم لو كان التعلق ببدن آخر لازما البتة وعلى الفور واما اذا كان جائزا او لازما ولو بعد حين فلا لجواز ان لا تنتقل نفوس الهالكين الكثيرين او تنتقل بعد حدوث الابدان الكثيرة وما توهم من التعطل مع انه لا حجة على بطلانه فليس بلازم لان الابتهاج بالكمالات او التألم بالجهالات شغل وعلى الثالث بانه مبنى على حدوث النفس وكون فاعلها قديما موجبا لا حادثا او قديما مختارا وكون الشرط هو المزاج الصالح دون غيره من الاحوال والاوضاع الحادثة وكون المزاج مع الفاعل تمام العلة بحيث لا مانع اصلا والكل فى حيز المنع (قال وغاية متشبثهم ٣) يعنى ليس للتناسخية دليل يعتد به وغاية ما تمسكوا به فى اثبات التناسخ على الاطلاق ان انتقال النفس بعد المفارقة الى جسم آخر انسانى او غيره وجوه الاول انها لو لم تتعلق لكانت معطلة ولا معطل فى الوجود وكلتا المقدمتين ممنوعة الثانى انها مجبولة على الاستكمال والاستكمال لا يكون الا بالتعلق لان ذلك شأن النفس والا كانت عقلا لا نفسا ورد بانه ربما كان الشئ طالبا لكماله ولا يحصل لزوال الاسباب والآلات بحيث لا يحصل لها البدل الثالث انها قديمة لما سبق من الادلة فتكون متناهية العدد لامتناع وجود ما لا يتناهى بالفعل بخلاف ما لا يتناهى من الحوادث كالحركات والاوضاع وما يستند اليها فانها انما تكون على سبيل التعاقب دون الاجتماع والابدان مطلقا بل الابدان الانسانية خاصة غير متناهية لانها من الحوادث المتعاقبة المستندة الى ما لا يتناهى من الادوار الفلكية واوضاعها فلو لم تتعلق كل نفس الا ببدن واحد لزم توزع ما يتناهى على ما لا يتناهى وهو محال بالضرورة ورد بمنع قدم النفوس ومنع لزوم تناهى القدماء لو ثبت فان الادلة انما تمت فيما له وضع وترتيب ومنع لا تناهى الابدان وعللها ومنع لزوم ان يتعلق بكل بدن نفس وان اريد الابدان التى صارت انسانا بالفعل اقتصر على منع لا تناهيها (قال والذى ثبت ٧) قد يتوهم ان من شريعتنا القول بالتناسخ فان مسخ اهل ما ثمة قردة وخنازير رد لنفوسهم الى ابدان حيوانات اخر والمعاد الجسمانى رد لنفوس الكل الى ابدان اخر انسانية للقطع بان الابدان المحشورة لا تكون الابدان الهالكة بعينها لتبدل الصور والاشكال بلا نزاع والجواب ان المتنازع هو ان النفوس بعد مفارقتها الابدان تتعلق فى الدنيا بابدان آخر للتدبير والتصرف والاكتساب لا ان تتبدل صور الابدان كما فى المسخ او ان تجمع اجزاؤها الاصلية بعد التفرق فترد اليها النفوس كما فى المعاد على الاطلاق وكما فى احياء عيسى عليه السلام بعض الاشخاص (قال وما يحكيه بعضهم ٣) يعنى ان القول بالتناسخ فى الجملة اى تعلق بعض النفوس بابدان اخر فى الدنيا يحكى عن كثير من الفلاسفة الا انه حكاية لا تعضدها شبهة فضلا عن حجة ومع ذلك فالنصوص القاطعة من الكتاب والسنة ناطقة بخلافها وذلك انهم ينكرون المعاد الجسمانى اعنى حشر الاجساد وكون الجنة والنار دارى ثواب وعقاب ولذات وآلام حسية ويجعلون المعاد عبارة عن مفارقة النفوس الابدان والجنة عن ابتهاجها بكمالاتها والنار عن تعلقها بابدان حيوانات اخر تناسبها فيما اكتسبت من الاخلاق وتمكنت فيها من الهيئات معذبة بما يليق فيها من الذل والهوان مثلا تتعلق نفس الحريص بالخنزير والسارق بالفأر والمعجب بالطاووس والشرير بالكلب ويكون لها تدرج فى ذلك بحسب الانواع والاشخاص اى تنزل من بدن الى بدن هو ادنى فى تلك الهيئة المناسبة مثلا تبتدى نفس الحريص من التعلق ببدن الخنزير ثم الى ما دونه فى ذلك حتى تنتهى الى النمل ثم تتصل بعالم العقول عند زوال تلك الهيئة بالكلية ثم ان من المنتمين من التناسخية الى دين الاسلام يروجون هذا الرأى

٢في اثبات التناسخ على الاطلاق انه لا معطل فى الوجود وان النفوس جبلت على الاستكمال وذلك فى التعلق وانها قديمة فتكون متناهية لاستنادها الى علل وحيثيات متناهية لامتناع وجود ما لا يتناهى والابدان غير متناهية والكل ضعيف متن

٧من مسخ بعض الكفرة قردة وخنازير ومن رد النفوس الى الابدان المحشورة فليس من المتنازع فى شئ متن

٣من ان النفوس الكاملة تتصل بعالم العقول والمتوسطة باجرام سماوية او اشباح مثالية وتستعرفها والناقصة بابدان حيوانات تناسبها فيما اكتسبت من الاخلاق وتمكنت فيها من الهيئات مندرجة فى ذلك الى ان تتخلص من الظلمات بما لقيت من انواع العذاب والسكرات فالنصوص القاطعة فى باب المعاد قاطعة بكذبه ولا ريب فيها ثم انهم يصرفون اليه بعض الآيات الواردة فى اصحاب النار افتراء على الله تعالى علوا كبيرا متن

بالعبارات المهذبة والاستعارات المستعذبة ويصرفون اليه بعض الآيات الواردة في اصحاب النار اجتراء على الله وافتراء على ما هو دأب الملاحدة والزنادقة ومن يجري مجراهم من الفسارية المموهين لدينهم من اماثل الانس الذين يوحون الى اوهام وانقاصرين من المتصابين زخرف القول غرورا اعني حملة ذلك ما قالوا في قوله تعالى كلما نضجت جلودهم اي بالفساد بدلناهم جلودا غيرها اي بالكون وفي قوله تعالى كلما ارادوا ان يخرجوا منها اي من دركات جهنم التي هي ابدان الحيوانات وكذا في قوله تعالى فهل الى خروج من سبيل وقوله تعالى ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون وفي قوله تعالى وما من دابة في الارض الآية معناه انهم كانوا امثالكم في الخلق والمعايش والعلوم والصناعات فانتقلوا الى ابدان هذه الحيوانات وفي قوله تعالى كونوا قردة خاسئين اي بعد الفساد منه وفي قوله تعالى ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم اي على صور الحيوانات المنكسة الرؤس الى غير ذلك من الآيات ومن نظر في كتب التفسير بل في سياق الآيات لايخفى عليه فساد هذه الهذيانات وجوز بعض الفلاسفة تعلق النفوس المفارقة ببعض الاجرام السماوية للاستكمال وبعضهم على ان نفوس الكاملين تتصل بعالم المجردات ونفوس المتوسطين تخلص الى عالم المثل المعلقة في مظاهر الاجرام العلوية على اختلاف مراتبهم في ذلك ونفوس الاشقياء الى هذا العالم في مظاهر الظلمانيات والصور المنكرة بحسب اختلاف مراتبهم في الشقاوة فيبقى بعضهم في تلك الظلمات ابدا لكون الشقاوة في الغاية وبعضهم ينتقل بالتدريج الى عالم الانوار المجردة ويتصرف في المثل المعلقة (قال المبحث الثالث ١) يعني ان فناء البدن لايوجب فناء النفس المفارقة له مجردة كانت او مادية اي جسما حالا فيه لان كونها مدبرة له متصرفة فيه لايقتضي فناءها بفنائه لكن مجرد ذلك لايدل على كونها باقية البتة ولهذا احتيج في ذلك الى دليل وهو عندنا النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة وهي من الكثرة والظهور بحيث لاتفتقر الى الذكر وقد اورد الامام في المطالب العالية من الشواهد العقلية والنقلية في هذا الباب ما يفضي ذكره الى الاطناب واما الفلاسفة فزعموا انه يمتنع فناء النفس بوجهين احدهما انها مستندة الى علة قديمة اما بالاستقلال فتكون ازلية ابدية واما بشرط حادث هو المزاج الصالح فلا تكون ازلية لكنها ابدية لان ذلك شرط للحدوث دون البقاء وعليه منع ظاهر وثانيهما انها لو كانت قابلة للفناء والفساد وهي باقية بالفعل لكان فيها فعل البقاء وقوة الفساد وهما متغايران ضرورة ويمتنع ان يكون محلهما واحدا لان محل قبول الشيء يكون باقيا معه موصوفا به ومحال ان يكون الباقي بالفعل باقيا مع الفناء والفساد والنفس جوهر بسيط محل للبقاء بالفعل فيمتنع ان يكون بعينها محلا لقوة الفساد او مشتملا عليه فلا تكون هي ولا شيء من المجردات قابلة للفناء والفساد وانما يكون ذلك للصور والاعراض ويكون القابل هو المادة الباقية فان قيل قوة الفناء هي امكان العدم وهو امر اعتباري لايقتضي وجود محل اجيب بان المراد الامكان الاستعدادي الذي يجتمع مع وجود الشيء لا الامكان الذاتي الاعتباري ورد هذا الدليل بانا لانسلم ان قوة قبول الامر العدمي كالفناء مثلا يقتضي وجود محل لها يجتمع مع المقبول ولو سلم فقد سبق ان الحدوث ايضا يقتضي مادة ويكفي المادة التي تتعلق بها النفس من غير حلول فلم لايكفي مثلها في قوة الفناء قد يجاب بان القوة الاستعدادية عرض فلابد له من محل سواء كان استعداد القبول امر وجودي او عدمي ثم استعداد بدن الجنين عاله من اعتدال المزاج لان يفيض عليه من المبدأ نفس تدبره معنى معقول واما استعداده بطلان ذلك المزاج لان ينعدم ذلك المدبر فغير معقول بل غايته ان ينعدم ما بينهما من العلاقة وهو لايقتضي الفناء (قال المبحث الرابع ٣) لانزاع في ان مدرك الكليات من الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات

العدمي

متن

٣ مدرك الجزئيات عندنا النفس لانها تحكم بالكلي على الجزئي وبتغاير الجزئين ولان الاعمال الجزئية تتوقف على ادراكات جزئية اذ الرأي الكلي نسبته الى الجزئيات على السواء ولان كل احد يقطع بانه الذي يبصر ويسمع وعند الفلاسفة الحواس والا لم يحصل الجزم بان الابصار للباصرة والسماع للسامعة ولم توجب آفة العضو آفة فعله ولم يتوقف الاحساس على الحضور اذ لايتفاوت حال النفس ولم تحصل ذوات الاوضاع والمقادير لامتناع ارتسامها في المجرد ولم يحصل الامتياز بين المتيامن والمتياسر فيما نتخيله مربعا مجنحا بمربعين متساويين ادلا امتياز الا بالمحل وحمل كلامهم على انها لاتدرك الجزئيات بالذات بل بالآلات يرفع النزاع ويجمع بين ادلة الفريقين ولايشكل باحساس البهائم مع عدم النفس لانه لو سلم فالاشتراك في اللوازم لايوجب الاشتراك في الملزوم ولا بادراك النفس هويتها لانه لايفتقر الى ارتسام الصورة على ان الكلام في الجزئيات المادية التي يمتنع ارتسام صورها في

على وجه كونها جزئيات فعندنا للنفس وعند الفلاسفة الحواس لما وجوه الاول ان ما يشير اليه كل احد بقوله انا وهو معنى النفس يحكم بان هذا الشخص من افراد الانسان الكلى وانه ليس هذا الفرس وان هذا اللون غير هذا الطعم وان هذه الصورة الخيالية صورة زيد المحسوس الى غير ذلك من الحكم بين الكلى والجزئى او بين الجزئيات والحاكم بين الشيئين لابد ان يدركهما فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شئ واحد الثانى ان نفس كل احد تتصرف فى بدنه الجزئى وتباشر افعاله الجزئية وذلك يتوقف على ادراك تلك الجزئيات لان الرأى الكلى نسبته الى جميع الجزئيات على السواء ولان كل عاقل يجد من نفسه انه لايحاول تدبير بدن كلى بل مقصوده تدبير بدنه الخاص الثالث ان كل احد يعلم بالضرورة انه واحد بالعدد يسمع ويبصر ويدرك المعقولات وان كان يتوقف بعض هذه الادراكات على استعمال الآلات وليست النفس سوى ذلك الواحد الذى يشير اليه كل احد بقوله انا احتج الخصم بوجوه الاول انا قاطعون بان الابصار للباصرة والسمع للسامعة وليسا فعلى قوة واحدة وهذا فى التحقيق دعوى كون المطلوب ضروريا الثانى لو لم يكن الابصار للباصرة والسمع للسامعة والذوق للذائقة وكذا جميع الحواس الظاهرة والباطنة لما كانت الآفة فى محال هذه القوى توجب الآفة فى هذه الافعال كما لاتوجبها الآفة فى الاعضاء الاخر واللازم باطل بالتجربة الثالث ان ادراك المحسوسات الظاهرة لو كان للنفس لا للحواس لما توقف على حضور المحسوس عند الحاسة لان حال النفس وادراكاته لايتفاوت بالغيبة والحضور نحو لو كان التخيل للنفس لا للقوة جسمانية لما امكن تخيل ذوات الاوضاع والمقادير لامتناع ارتسامها فى المجرد وقد سبق انه لا بد فى الادراك من الارتسام الرابع لو لم يكن التخيل للقوة الجسمانية لم يحصل الامتياز بين المتيامن والمتياسر فيما اذا تخيلنا لا من الخارج مربعا مجنحا بمربعين متساويين فى جميع الوجوه الا فى ان احدهما على يمين المربع والآخر على يساره هكذا



اذ ليس امتيازهما بالماهية ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد والبياض وغير ذلك لفرض التساوى فيها بل بالمحل وليس المحل الخارجى لان المفروض انه لم يؤخذ من الخارج فتعين المحل الادراكى والمجرد لايصلح محلا لذلك فتعين الآلة الجسمانية ولايخفى انا اذا جعلنا القوى الجسمانية آلات الاحساس وادراك الجزئيات والمدرك هو النفس على ما صرح به المتأخرون من الحكماء ارتفع نزاع الفريقين وظهر الجواب عن ادلتهم الا انه يرد اشكالات الاول ان غير الانسان من الحيوانات يدرك المحسوسات فلو كان المدرك هو النفس المجردة كما فى الانسان لما صح ذلك اذ ليست لها نفوس ناطقة وفاقا والجواب انه لو سلم ذلك يجوز ان يكون المدرك فيها هى القوى الجسمانية وفينا النفس بواسطة القوى وهذا معنى قولنا الاشتراك فى اللوازم وهى الاحساسات لايوجب الاشتراك فى الملزوم وهو النفس المجردة الثانى انه لو كان ادراك النفس للجزئيات بمعونة الآلات لما ادركت النفس هويتها لامتناع توسط الآلة فى ذلك واللازم باطل بالضرورة والاتفاق والجواب ان المفتقر الى توسط الآلة ادراك الجزئيات التى يمتنع ارتسام صورها فى النفس المجردة واما ما لايفتقر ادراكها الى ارتسام صورة كادراك النفس ذاتها فلا يفتقر الى توسط الة الثالث انها عند تعلقها بالبدن تتصوره بعينه اذ لايكفى فى ذلك تصور بدن كلى لان نسبته الى الكل على السواء وكانت قبل استعمال الآلات مدركة للجزئيات والجواب ان تعلقها بالبدن شوقى طبيعى بمقتضى المناسبة لا ارادى ليتوقف على تصور البدن بعينه فانها عند قصد استعمال الآلات للادراكات والتحريكات تتصورها باعيانها من غير توسط آلة والجواب انها تتصورها من حيث هى آلات لهذه النفوس حاصلة فى هذا البدن المحسوس فيحصل التخصيص بهذه الاضافة ولايلزم ادراكها من حيث كونها جزئيات

ولا باعث تعلقها بهذا البدن يقتضى تصوره والقصد اليه اذ لايكفى تصور بدن ما لاستواء نسبته لان ذلك التعلق شوقى طبيعى بمقتضى المناسبة لا ارادى ليتوقف على تصوره بعينه ولا بادراكها الآلات عند قصد استعمالها لجواز ان يكون تخيلا او تكون الخصوصيات بحسب الاضافة من غير ان تنتهى الى حد الجزئية بان تدرك مثلا سابقة لنا فى هذا البدن المحسوس نعم يتوجه ان فى ادراك المحسوس ان ارتسمت الصورة فى النفس ايضا عاد المحذور وان لم ترتسم فاى حالة تحصل للنفس عند ارتسام الصورة فى الآلة نسميها ادراكا وحضورا للشئ عند النفس ولم لايكفى مثلها فى ادراك الكلى من غير صورة فى النفس
متن

٢ فعندهم لايبقى ادراك الجزئيات عند فقد الآلات وعندنا يبقى بل الظاهر من قانون الاسلام الادراكات المتجددة ايضا ولهذا ينتفع بزيارة القبور والاستعانة من نفوس الاخيار

متن

٣ (البحث الخامس) قوة النفس باعتبار تأثرها عن المبادي للاستكمال يسمى عقلا نظريا وباعتبار تأثيرها في البدن عقلا عمليا اما النظري فمراتبه اربع لانه اما استعداد ضعيف هو محض قابليتها للمعقولات ويسمى عقلا هيولانيا او متوسط هو الاستعداد للنظريات بحصول الضروريات ويسمى عقلا بالملكة اوقوى هو الاقتدار على استحضار النظريات بلا كسب لكونها مكتسبة مخزونة ويسمى عقلا بالفعل واما كمال لها في ذلك وهو حضور النظريات عندها مشاهدة ويسمى العقل المستفاد وايضا النفس اما خالية او متحلية بالضروريات فقط او بالنظريات ايضا بدون الحضور او معه واختلفت العبارات في ان الاربعة اسامي لهذه الحالات او للنفس باعتبارها اولقوى هي مباديها وفي ان المعتبر في المستفاد مجرد الحضور حتى يكون بحسب الوجود مثل العقل بالفعل وان كان غاية بحسب الشرف والكمال اوحضور الكل بحيث لايغيب اصلا حتى يمتنع او يستبعد جدا حصوله مادامت النفس متعلقة والاول اشبه بحصر المراتب

متن

البتة بقي ههنا اشكال وهو انه اذا كان المدرك للجزئيات هو النفس لكن بحصول الصورة في الآلة فاما ان تكون الصورة حاصلة في النفس ايضا على ماتشعر به قولهم ليس الادراك بحصول الصورة في الآلة فقط بل بحصولها في النفس بتوسط حصولها في الآلة وبالحضور عند المدرك للحضور عند الحس من غير ان يكون هناك حضوران مرتين وحينئذ يعود المحذور اعني ارتسام صورة الجزئي والمحسوس في المجرد واما ان لاتكون الصورة حاصلة في النفس بل في الآلة فقط على ماهو الظاهر من كلامهم وليست الآلة الا جزأ من جسم تدبره النفس فلابد من تحقيق ان اي حالة تحصل للنفس تسمى بها ادراكا وحضورا للشيء عند النفس ولا تحصل بمجرد تحقق ذلك الشيء في نفسه وحصول صورته في مادته والهيئات ان كانت اضافة مخصوصة فلم لايكفي ذلك في ادراك الكليات من غير افتقار الى حصول الصورة في النفس وبالجملة . . . صورة في المدرك فلم اوجبتم ذلك في ادراك الكليات . . . حد يختلف بالاضافة الى الحس او العقل (قال

تنبيه ٢) لما كان ادراك الجزئيات مشروطا عند الفلاسفة بحصول الصورة في الآلات فعند مفارقة النفس وبطلان الآلات لاتبقى مدركة للجزئيات ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط وعندنا لما لم يكن الآلات شرطا في ادراك الجزئيات اما لانه ليس بحصول الصورة لافي النفس ولا في الحس واما لانه لايمتنع ارتسام صورة الجزئي في النفس بل الظاهر من قواعد الاسلام انه يكون للنفس بعد المفارقة ادراكات متجددة جزئية واطلاع على بعض جزئيات احوال الاحياء سيما الذين كان بينهم وبين الميت تعارف في الدنيا ولهذا ينتفع بزيارة القبور والاستعانة بنفوس الاخيار من الاموات في استنزال الخيرات واستدفاع الملمات فان للنفس بعد المفارقة تعلقا مابالبدن وبالتربة التي دفن فيها فاذا زار الحي تلك التربة وتوجهت تلقاء نفس الميت حصل بين النفسين ملاقاة وافاضات (قال

البحث الخامس ٣) قد سبق ان لفظ القوة كما يطلق على مبدأ التغير والفعل فكذا على مبدأ التغير والانفعال فقوة النفس باعتبار تأثرها عما فوقها من المبادي للاستكمال بالعلوم والادراكات تسمى عقلا نظريا وباعتبار تأثيرها في البدن لتكميل جوهره وان كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل يسمى عقلا عمليا والمشهور ان مراتب النظري اربع لانه اما كمال واما استعداد نحو الكمال قوي او متوسط او ضعيف فالضعيف وهو محض قابلية النفس للادراكات يسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها بمنزلة قوة الطفل للكتابة والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة لما حصل لها من ملكة الانتقال الى النظريات بمنزلة الامي المستعد لتعلم الكتابة وتختلف مراتب الناس في ذلك اختلافا عظيما بحسب اختلاف درجات الاستعدادات والقوي وهو الاقتدار على استحضار النظريات متى شاءت من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لايكتب وله ان يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل واما الكمال فهو ان تحصل النظريات مشاهدة بمنزلة الكاتب حين يكتب ويسمى عقلا مستفادا اي من خارج وهو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات ونسبته الينا نسبة الشمس الى ابصارنا وتختلف عبارات القوم في ان المذكورات اسامي لهذه الاستعدادات

والكمال اولاً نفس باعتبار اتصافها بهما اواقوى فى النفس هى مبادئ بهما مثلا يقال تارة
ان العقل الهيولانى هو استعداد النفس لقبول العلوم الضرورية وتارة انه قوة استعدادية اوقوة
من شانها الاستعداد المحض وتارة انه النفس فى مبدأ الفطرة من حيث قابليتها للعلوم وكذا
فى البواقى وفى عناية ان العقل بالملكة هو حصول الضروريات من حيث تتأدى الى النظريات وقال
ابن سينا هو صورة المعقولات الاولى تتبعها القوة على كسب غيرها بمنزلة الضوء للابصار
والمستفاد هو المعقولات المكتسبة عند حصولها بالفعل وقال فى كتاب المبدأ والمعاد ان العقل
بالفعل والعقل المستفاد واحد بالذات مختلف بالاعتبار فانه من جهة تحصيله للنظريات عقل بالفعل
ومن جهة حصولها فيه بالفعل عقل مستفاد وربما قيل هو عقل بالفعل بالقياس الى ذاته ومستفاد
بالقياس الى فاعله واختلفوا ايضا فى ان المعتبر فى المستفاد هو حضور النظريات الممكنة للنفس بحيث
لايغيب اصلا حتى قالوا انه آخر المراتب البشرية واول المنازل الملكية وانه يمتنع او يستبعد جدا
مادامت النفس متعلقة بالبدن اومجرد الحضور حتى يكون قبل العقل بالفعل بحسب الوجود
على ماصرح به الامام وان كان بحسب الشرف هو الغاية والرئيس المطلق الذى يخدمه سائر
القوى من الانسانية والحيوانية والنباتية ولايخفى ان هذا اشبه بما اتفقوا عليه من حصر
المراتب فى الاربع نعم حضور الكل بحيث لايغيب اصلا هو كمال مرتبة المستفاد وذكر الامام
فى بيان المراتب ان النفس ان خلت عن العلوم مع انها قابلة لها سميت فى تلك الحالة عقلا
هيولانيا والافان حصلت الضروريات فقط سميت حينئذ عقلا بالملكة وان حصلت النظريات ايضا
فان لم تكن حاصلة بالفعل بل لها قوة الاستحضار بمجرد التوجه سميت النفس حينئذ عقلا بالفعل وان
كانت حاضرة سميت النفس عقلا مستفادا فالحالات اربع لاغير حالة الخلو وحالة حصول الضروريات
وحالة حصول النظريات بدون الحضور وحالة حصولها مع الحضور والمراتب هى النفس باعتبارها
وهو موافق لماقال ابن سينا ان النفس تكون عقلا بالملكة ثم عقلا بالفعل ثم عقلا مستفادا والمعنى ان حالتها
مستفادة واما ماذكر فى المواقف من ان العقل بالفعل هو ملكة استنباط النظريات من الضروريات
اى صيرورة العقل بحيث متى شاء استحضر الضروريات واستنتج منها النظريات فلم نجده فى كلام
القوم (قال واما العملى ٧) يعنى انها قوة بها يتمكن الانسان من استنباط الصناعات والتصرفات
فى موضوعاتها التى هى بمنزلة المواد كالخشب للنجار وتمييز مصالحه التى يجب الاتيان بها
من المفاسد التى يجب الاجتناب عنها لينتظم بذلك امر معاشه ومعاده وبالجملة هى مبدأ
حركة بدن الانسان الى الافاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء يخصها صلاحية
ولها نسبة الى القوة النزوعية ومنها يتولد الضحك والخجل والبكاء ونحوها ونسبة الى الحواس
الباطنة وهى استعمالها فى استخراج امور مصلحة وصناعات وغيرها ونسبة الى القوة النظرية
وهى ان افاعيله اعنى اعماله الاختيارية تنبعث عن آراء جزئية تستند الى آراء كلية تستنبط
من مقدمات اولية او تجربية او ذائعة او ظنية تحكم بها القوة النظرية مثلا يستنبط من قولنا
بذل الدرهم جميل والفعل الجميل ينبغى ان يصدر عنا ان بذل الدرهم ينبغى ان يصدر عنا ثم تحكم
بان هذا الدرهم ينبغى ان ابذله لهذا المستحق فينبعث من ذلك شوق و ارادة الى بذله فتقدم
القوة المحركة على دفعه الى المستحق (قال ويتفرع على النظرى ٣) يعنى ان كمال القوة النظرية
معرفة اعيان الموجودات واحوالها واحكامها كما هى اى على الوجه الذى هى عليه وفى نفس
الامر بقدر الطاقة البشرية وتسمى حكمة نظرية وكمال القوة العملية القيام بالامور على ما ينبغى
اى على الوجه الذى يرتضيه العقل الصحيح بقدر الطاقة البشرية وتسمى حكمة عملية وفسروا الحكمة
على ما يشمل القسمين بانها خروج النفس من القوة الى الفعل فى كمالها الممكن علما وعملا الا انه

٧ وهو قوة التصرف فى الموضوعات واستنباط الصناعات وتمييز المصالح من المفاسد لانتظام امر المعاش والمعاد فيستعين بالنظرى من جهة ان افاعيله تنبعث عن آراء جزئية مستنبطة عن الآراء الكلية متن

٣ الحكمة النظرية المفسرة بمعرفة الاشياء كما هى بقدر الطاقة البشرية وعلى العملى الحكمة العملية المفسرة بالقيام بالامور على ما ينبغى بقدرها فمن ههنا يقال ان الحكمة هى خروج النفس من القوة الى الفعل فى كمالها الممكن و ان الفقه اسم للعلم والعمل جميعا و قد يقال الحكمة العملية لمعرفة الامور المتعلقة باختيارنا وتخص النظرية بما ليس كذلك فان تعلقت بما يستغنى عن المادة ذهنيا وخارجا فبعلم الطبيعة اوذهنا فقط فالرياضى اويحتاج فيهما فالطبيعى والعملية ان تعلقت باصلاح الشخص فتهذيب الاخلاق او المشاركين فى المنزل فتدبير المنزل او المدنية فسياسة المدن

منكر الخلاف وفساد الطالع وتضليل في شأن الكمال وفي كون الاشياء كما هي ولا تورد على ما ينبغي لزم الاقتداء في ذلك بمن ثبت بالمعجزات الباهرة انهم على هدى من الله تعالى بل كانت الحكمة الحقيقية هي الشريعة لكن لا بمعنى مجرد الاحكام العملية بل بمعنى معرفة النفس ما لها وما عليها والعمل بها على ما ذهب اليه اهل التحقيق من ان الحكمة المشار اليها في قوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا هو الفقه وانه اسم للعلم والعمل جميعا وقد قسم الحكمة المفسرة بمعرفة الاشياء كما هي الى النظرية والعملية لانها ان كانت علما بالامور التي لقدرتنا واختيارنا فعملية وغايتها العمل وتحصيل الخير والا فنظرية وغايتها ادراك الحق وكل منهما ينقسم بالقسمة الاولية الى ثلاثة اقسام فالنظرية الى الالهي والرياضي والطبيعي والعملية الى علم الاخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم سياسة المدينة لان النظرية ان كانت علما باحوال الموجودات من حيث تتعلق بالمادة تصورا وقواما فهي العلم الطبيعي وان كانت من حيث تتعلق بها قواما لا تصورا فالرياضي كالبحث عن الخطوط والسطوح وغيرهما مما يفتقر الى المادة في الوجود لا في التصور وان كانت من حيث لا تتعلق بها لا قواما ولا تصورا فالالهي ويسمى العلم الاعلى وعلم ما بعد الطبيعة كالبحث عن الواجب والمجردات وما يتعلق بذلك واعترض صاحب المطارحات بان في الالهي ما يتعلق بالمادة في الجملة كالوحدة والكثرة والعلية والمعلولية وكثير من الامور العامة وفي الرياضي ما قد يستغنى عنها كالعدد وهو مدفوع بقيد الحيثية فان العدد اذا اعتبر من حيث هو كان مستغنيا عن المادة ويبحث عنه في الالهي واذا اعتبر من حيث هو في الاوهام او في الموجودات المادية متفرقة ومجتمعة فيبحث عن الجمع والتفريق والضرب والقسمة فهو علم العدد المعدود من اقسام الرياضي والى هذا اشار في الشفاء الا انه قد يناقش في اختصاص حيثية الجمع والتفريق والضرب والقسمة وبالجملة المباحث الحسابية بغير المجردات والحكمة العملية ان تعلقت بآراء ينتظم بها حال الشخص وزكاء نفسه فالحكمة الخلقية والا فان تعلقت بانتظام المشاركة الانسانية الخاصة فالحكمة المنزلية والعامة فالحكمة المدنية والسياسة (قال واصول الاخلاق ٢) للانسان قوة شهوية هي مبدأ جذب المنافع ودفع المضار من المآكل والمشارب وغيرها وتسمى القوة البهيمية والنفس الامارة وقوة غضبية هي مبدأ الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع وتسمى القوة السبعية والنفس اللوامة وقوة نطقية هي مبدأ ادراك الحقائق والشوق الى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد وتحدث من اعتدال حركة الاولى العفة وهي ان تكون تصرفات البهيمية على وفق اقتضاء الناطقة لتسلم عن ان يستعبدها الهوى وتستخدمها اللذات ولها طرف افراط هي الخلاعة والفجور اي الوقوع في ازدياد اللذات على ما ينبغي وطرف تفريط هو الخمود اي السكون عن طلب ما رخص فيه العقل والشرع من اللذات ايثارا لا خلقة ومن اعتدال حركة السبعية الشجاعة وهي انقيادها للناطقة ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور الهائلة ولها طرف افراط هو التهور اي الاقدام على ما لا ينبغي وتفريط وهو الجبن اي الحذر عما لا ينبغي ومن اعتدال حركة النطقية الحكمة وهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وطرف افراطها الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي ولا على ما ينبغي وطرف تفريطها الغباوة وهي تعطيل الفكر بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم فالاوساط فضائل والاطراف رذائل واذا امتزجت الفضائل حصل من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فاصول الفضائل العفة والشجاعة والحكمة والعدالة ولكل منها شعب وفروع مذكورة في كتب الاخلاق وكذا الرذائل الست (قال المبحث السادس ٩) اشارة اجمالية الى بيان غرائب احوال واعمال تظهر

٢ تفاصيله ان اعتدال القوة الشهوية وهي العفة واعتدال الغضبية وهي الشجاعة واعتدال النطقية وهي الحكمة ومجموعها العدالة ولكل طرفا افراط وتفريط فهما رذيلتان فللعفة الخمود والفجور وللشجاعة التهور والجبن وللحكمة الجربزة والغباوة منه

٩ المبحث السادس قد يشاهد من النفوس الانسانية غرائب احوال وادراكات هي منشأ بعض خلق الله تعالى وثبات للاصفة في الاعمال ان النفس قد يكون لها قوة التصرف في بدنها حتى ربما تصير بمنزلة نفس ما لها من العالم او لبعض الاجسام سيما ما يناسب بدنها فلا يبعد منها احداث الامطار والزلازل واهلاك المدن وازالة الامراض ونحو ذلك وقد تحدث اذى وبلا انجيا لخاصية فيها وهي الاصابة بالعين او بشرور او غرائب اشراقها ومزاولة اعمال مخصوصة تعلمها فالسحر او باستعانة بالارواح بتسلط وطلسمات او بالاجرام الفلكية بدعوة الكواكب او بتمزيج القوى السماوية بالارضية فالطلسمات او بالخواص العنصرية فالنيرنجات او بالنسب الرياضية فالحيل الهندسية وقد يتركب بعض ذلك مع البعض منه

من النفوس الانسانية وهى عندنا بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للنفوس خلافا للفلاسفة والكلام فى ذلك يترتب على ثلثة اقسام الاول فيما يتعلق بافعالها والثانى فيما يتعلق بادراكاتها الكائنة حالة النوم والثالث فيما يتعلق بادراكاتها الكائنة حالة اليقظة فالاول مثل المعجزات والكرامات من الانبياء والاولياء والاصابة بالعين ممن له تلك الخاصية بلا اختيار ومثل السحر والعزايم ونحو ذلك مما يكون بمزاولة افعال واعمال مخصوصة وذلك لان للنفس تأثيرا فى البدن كما للجواهر العالية المجردة فى عالم الكون والفساد وليس اقتصار تأثيرها على بدنها لانطباعها فيه بل العلاقة عشقية بينهما فلا يبعد ان يكون لبعض النفوس قوة بها تقوى على التأثير فى بدن آخر بل فى حيوان آخر بل فى اجسام اخر حتى تصير بمنزلة نفس ما للعالم او لبعض الاجسام لاسيما الاجسام التى يحصل لها اولوية بها لمناسبتها لبدنها بوجه خاص فلا يبعد ان تحيل الهواء الى الغيم فتحدث مطرا بقدر الحاجة او زايد كالطوفان وان تفعل تحريكا وتسكينا وتكثيفا وتخلخلا يتبعها سحب ورياح وصواعق وزلازل ونبوع مياه وعيون ونحو ذلك وكذا اهلاك مدن وازالة امراض ودفع موذيات وغيرها وربما تكون النفس شريفة قوية تطلب خيرا وتدعو الله تعالى فتستحق بهيئتها واستعدادها ترجيحا لوجود بعض الممكنات فيوجد وامثال هذه اذا صدرت عن نفوس خيرة شريفة فان كانت مقرونة بدعوى النبوة فمعجزات والا فكرامات وقد يكون فى بعض النفوس خاصية تحدث فيما تعجبها اذى ظاهرا وهو الاصابة بالعين وقد تستعين النفوس فى احداث الغرايب بمزاولة اعمال مخصوصة وهى السحر او بتقوى بعض الروحانيات وهى العزايم او بالاجرام الفلكية وهى دعوة الكواكب او بتمزيج القوى السماوية بالارضية وهى الطلسمات او بالخواص العنصرية وهى النيرنجات او بالنسب الرياضية وهى الحيل الهندسية وقد يتركب بعض هذه مع بعض كجر الاثقال ونقل المياه والآلات الرقاصة والزمارة ونحو ذلك مما يستعان عليها بمجموع الخواص العنصرية والنسب الرياضية (قال وقالوا فى ادراكاتها المتعلقة بالنوم ٨) اشارة الى القسم الثانى وبيان ذلك ان النفس لاشتغالها بالتفكر فيما تورد عليها الحواس قلما تفرغ للاتصال بالجواهر الروحانية فعند ركود الحواس بسبب انخناس الروح الحاملة لقوة الحس عنها تتصل النفس بتلك الجواهر وينطبع فيها مافيها من صور الاشياء سيما ما هو اليق بتلك النفس من احوالها واحوال ما يقرب منها من الاهل والولد والمال والبلد وتلك الصور قد تكون جزئية فى نفسها وقد تكون كلية تحاكيها المتخيلة بصور جزئية ثم تنطبع فى الخيال وتنتقل الى الحس المشترك فتصير مشاهدة فان كانت الصورة المشاهدة باقية على حالها بحيث لا تفاوت فيما جعلته المتخيلة جزئية الا بالكلية والجزئية كانت الرؤيا غنية عن التعبير والا فان كان هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها كما اذا صور المعنى بصورة لازمه او ضده مثلا فهى رؤيا تعبر ومعنى التعبير هو التحليل بالعكس لفعل التخيل حتى ينتهى الى ما شاهدته النفس عند الاتصال بعالم الغيب فان المتخيلة لما فيها من غريزة المحاكاة والانتقال تترك ما اخذت وتورد شبهه او ضده او مناسبه وربما تبدل ذلك الى آخر وآخر وهكذا الى حين اليقظة فالمعبر ينظر فى الحاضر انه صورة لاية صورة وتلك لاية صورة اخرى الى ان ينتهى الى الصورة التى ادركتها النفس وان لم يكن هناك مناسبة توقف عليه فتلك الرؤيا تعد فى اضغاث الاحلام وقد يقع ذلك باسباب اخر مثل ان تبقى صورة المحسوس فى الخيال فتنتقل فى النوم الى الحس المشترك ومثل ان تألف المفكرة صورة فتنتقل منها عند النوم الى الخيال ثم منه الى الحس المشترك ومثل ان يتغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة فتتغير افعالها بحسب تلك التغيرات كمن

٨
انها تتصل بعالم الغيب لركود الحواس فيحصل لها صورة ادراكية جزئية فى نفسها او يجعل المتخيلة فان بقيت على حالها بحيث لا تفاوت فى المجعولة الا بالكلية والجزئية وتأدت الى الحس المشترك فرؤيا صادقة وان تصرف فيها المتخيلة بتبديل الصور فان امكن ان تعاد الى الاصل بضرب من التحليل فرؤيا تعبير والا فاضغاث احلام ومن الاضغاث ما يرد على الحس المشترك من الصور المرتسمة فى الخيال بالاحساس او بالانتقال اليه من المخيلة فى النوم حاصلة كانت قبل او حادثة فيها عند النوم لتغير افعالها بتغير مزاج الروح الحامل اياها كما يرى عند غلبة الصفراء من الاشياء الصفر مثلا

غالب على مزاجه الصفراء محاكيه بالاشياء الصفراء والدم فبالحمراء والسوداء فبالسوداء والبلغم فبالمياه والثلج (قال وقد يتعلق بالنفس) هذا هو القسم الثالث وهو غرايب تتعلق بالادراكات حالة اليقظة وذلك ان النفس قد تكون كاملة القوة فلا يحجبها الاشتغال بتدبير البدن عن الاتصال بالمبادي اي المجردات العلوية المفارقة والمخيلة ايضا تكون قوية بحيث تقدر على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فلا يبعد ان يقع لمثل هذه النفس في اليقظة اتصال بالمبادي فيطلع فيها على صور بعض المغيبات مما كان او سيكون ثم يفيض الى المخيلة ثم تنتقل الى الحس المشترك فربما يكون ذلك بسماع صوت لذيذ او هائل وربما يرد مكتوبا على لوح او مخاطبا من انسان او ملك او جني او هاتف غيب او نحو ذلك وقد يكون مشاهدة صور ما لا حصر له عند الحس لا لشرف النفس وكمال قوتها بل لفساد في الآلات التي يستعملها العقل كما في المرض والخوف او لاستيلاء امر يدهش الحس ويحير الخيال كالعدو بسرعة وكتأمل شيء شفاف مرعش للبصر مدهش اياه بالشيء فيه كبراق او لعلة خوف او طمع او وهم تعين المحل وقد يكون ذلك بالرياضات المتعبة للقوى العائقة للنفس عن اتصالها بالمبادي الجاذبة اياها الى جانب السفليات الى غير ذلك من الاسباب المؤثرة عند الفلاسفة والعادية عندنا والخالق هو الله تعالى (قال وقد وقع لبعض الغرايب ٦) ذهب جمهور الفلاسفة الى انه ليست لغير الانسان من الحيوانات نفوس مجردة مدركة للكليات وبعضهم الى انا لا نعرف وجود النفس لها لعدم الدليل ولا نقطع بالانتفاء لقيام الاحتمال وما يتوهم من انه لو كانت لها نفوس لكانت اناسا لان حقيقة النفس والبدن لا غير ليس بشيء لجواز اختلاف النفسين بالحقيقة وجواز التميز بفصول اخر لا يطلع على حقيقتها وذهب جمع من اهل العلم الى ثبوت ذلك تمسكا بالمعقول والمنقول اما المعقول فهو انا نشاهد منها افعالا غريبة تدل على ان لها ادراكات كلية وتصورات عقلية كالنحل في بناء بيوتها المسدسة والعنكبوت في نسج بيوتها والنمل في اعداد الذخيرة والابل والنحل والخيل والجوارح في الاهتداء الى الطرق في الليالي المظلمة والفيل في غرايب احوال تشاهد منه وكثير من الطيور والحشرات في علاج امراض تعرض لها الى غير ذلك من الحيل العجيبة التي يعجز عنها كثير من العقلاء واما المنقول فكقوله تعالى والطير صافات كل قد علم صلوته وتسبيحه وقوله تعالى واوحى ربك الى النحل الآية وقوله تعالى يا جبال اوبي معه والطير وقوله تعالى حكاية عن الهدهد احطت بما لم تحط به الآية وحكاية عن النملة يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم الآية (قال الفصل الثاني في العقل ٢) احتجت الفلاسفة على ثبوته بوجوه احدها ان المعلول الاول يجب ان يكون جوهرا مفارقا في ذاته وفعله وهو المراد بالعقل اما الجوهرية فلان العرض لا يمكن بدون المحل فالمحل اما معلول للعلة الاولى اعني الواجب فيلزم صدور الكثير اعني العرض والمحل من الواحد الحقيقي واما العرض فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما المفارقة فلانه لو كان جسما وهو مركب من المادة والصورة لزم المحال المذكور وان كان مادة او صورة وكل منهما لا يوجد بدون الآخر لزم فاعلية احدهما للآخر وهو ممتنع اما المادة فلان شأنها القبول دون الفعل واما الصورة فلانها انما تفعل بمشاركة المادة فيلزم تقدمها على نفسها وان كان نفسا اي مفارقا في ذاته لا في فعله كالبدن الذي هو شرط الفاعلية اما معلول للواجب فيلزم الكثرة او للنفس فيلزم تقدمه على نفسه وحاصله ان المعلول الاول يمتنع وجوده عن العلة الاولى وايجاده للمعلول الثاني وما ذلك الا العقل لان الجسم لما فيه من الكثرة لا يصلح معلولا للعلة الاولى وغيره لا يصلح علة للمعلول الثاني لان ما يصلح له لا بد ان يفتقر في علته الى امر خارج عن ذاته فان كان معلولا له لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان معلولا للعلة الاولى لزم صدور الكثرة عنها وثانيها ان علة اول الاجسام

وان النفس قد تقوى على الانقطاع عن عالم الحس والاتصال بعالم الغيب والمخيلة على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فتطلع على بعض المغيبات وربما يكون ذلك بسماع صوت لذيذ او هائل او مكتوبا او مخاطبا من انسان او ملك او جني او هاتف غيب وقد يقع بعض ذلك عند ضعف القوى الحسية لمرض او مجاهدة وعند دهشة الحس او تحير الخيال مثل سرعة عدو او تأمل شفاف مرعش البصر او علة خوف او نحو ذلك وبالجملة فعجايب النفوس اظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى واما الكلام في الاسباب

متن

٦ من الحيوانات الاخر على ما تقرر في علم الحيوان وربما تشهد بان لها ايضا نفوسا مجردة والعلم عند الله

متن

٢ وفيه مباحث المبحث الاول في اثباته وفيه وجوه الاول اول المخلوقات يلزم ان يوجد وحده ويوجد ما بعده وما ذلك الا العقل لان للجسم كثرة الهيولى والصورة والعرض افتقارا الى غير علته في الوجود وللنفس في الايجاد والانكار فعلا الثاني علة اول الاجسام يلزم ان تشتمل على الكثرة لئلا يتعدد اثر الواحد وان تكون في ذاتها وفعلها من الجسمية لئلا يفضي الى تقدم الشيء على نفسه اما الجسم والعرض فظاهر واما النفس فلان فعلها مشروط بالجسم واما الهيولى والصورة فلانه لا يحصل احدهما بدون الآخر ومبنى الوجهين على امتناع صدور الكثير عن الواحد ونفي الاختيار والصفات مع ان المعلول الاول لا يلزم ان يكون موجدا لما بعده بل واسطة ولا يمتنع ان يكون نفسا او احد جزئي الجسم وايضا افتقار النفس الى الجسم في ادراكاتها لا يمنع استقلالها بايجاد الجسم

يجب ان تكون عقلا والالكان اماواجبا فيلزم صدور الكثير عنه واماغيره فيلزم تقدم الشئ على نفسه امااذا كان جسما اوعرضاقائمابه فظاهر واما اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم والالكان عقلا لانفسا فذلك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبة واما الثانى والثالث فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة اوصورة فلان كلامنهما لايوجد بدون الاخرى ومجموعهما جسم فلوكان فاعل الجسم الاول احداهما لكان قبل الجسم الاول جسم وفيه تقدم الشئ على نفسه بمرتبة اوبمراتب واعترض على الوجهين بمنع بعض المقدمات اى لانسلم امتناع صدور الكثير عن الواحد وقد تكلمنا على دليله ولوسلم فلم لايجوز ان يكون الواجب مختارا يصدر عنه الكثرة بواسطة الارادة ولانسلم ان اول مايصدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة لم لايجوز ان يكون صفة من صفات الواجب ثم يصدر المعلول الثانى والثالث عن تلك الصفة اوعن الذات بواسطتها ولانسلم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجدا لما بعده لجواز ان يكون واسطة وحينئذ يجوز ان يكون اول مايصدر نفسا اومادة اوصورة ثم يصدر بواسطته البدن اوالجزء الآخر من الجسم ولانزاع فى جواز صدور الكثير عن الواحد عند اختلاف الجهات والاعتبارات ولا نسلم ان البدن شرط لفاعلية النفس بل لادراكاتها فان قيل فتكون مستغنية عن المادة فى الذات والفعل ولانعنى بالعقل سوى هذا قلنا المدعى اثبات جوهر مفارق فى ذاته وفعله ايجادا كان اوادراكا ويجوز ان يكون الصادر الاول مستغنيا فى فعله الايجادى دون الادراكى فان اشترط فى النفس الاحتياج الى المادة فى الادراك فقط كان هذا نفسا اوفيهما جميعا كان هذا غير العقل والنفس فلايتم المطلوب (قال الثالث ٤) اى ثالث وجوه الاحتجاج على ثبوت العقل انه قد ثبت ان حركات الافلاك ارادية فيكون المطلوب محسوسا اومعقولا والاول باطل لان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب اوللدفع وجذب الملايم شهوة ودفع المنافر غضب وهما على الفلك محال لانه بسيط متشابه الاحوال لايتغير من حالة غير ملايمة الى حالة ملايمة فتعين الثانى وهو ان يكون المطلوب معقولا وذلك المطلوب معشوق لان دوام الحركة انما يكون لفرط طلب تقتضيه محبة مفرطة هى العشق فالعاشق الطالب اما ان يريد نيل ذاته اونيل صفاته اونيل شبه احداهما والالما كان له تعلق بالمعشوق والاولان باطلان لان الذات اوالصفة اما ان تنال فى الجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل وهو محال لانها علة وجود الزمان واما ان لاتنال اصلا فلابد من اليأس عن حصول ماهذا شانه ويلزم الانقطاع اودوام طلب المحال على ان نيل الصفة محال لامتناع زوالها عن محلها فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل شبه بالمعشوق ولا يجوز ان يكون شبها مستقرا والايلزم الانقطاع اوطلب الحاصل بل شبها غير مستقر اى شبها بعد شبه بحيث ينقضى شبه ويحصل آخر ويجب ان يحفظ ذلك بتعاقب الافراد لاالى نهاية والايلزم الانقطاع فيثبت ان المطلوب حصول مشابهات غير متناهية تحصل على التدريج فى اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المعشوق موجودا متصفا بصفات كمال غير متناهية يتحرك الفلك ويستخرج بحركته الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بكل وضع شبه بالمعشوق الذى هو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل يزول وضع ويحصل آخر فيزول شبه ويحصل آخر ويحفظ كل منهما بتعاقب الافراد والفلك يقبل منه الفيض بواسطة تلك المشابهات ولايجوز ان يكون ذلك هو الواجب والالم تختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا ويثبت بذلك تعدد العقول والاعتراض عليه انا لانسلم وجوب دوام حركة السماء وامتناع انقطاعها ولانسلم ان طلب المحسوس لايكون الا للجذب اوالدفع لم لايجوز ان يكون لمعرفته اوالتشبه به اوغير ذلك ولانسلم استحالة الشهوة والغضب على الافلاك

٤ ان دوام حركات الافلاك بالارادة لايجوز ان يكون الا لنيل شبه دائم غير منقسم بمعقول كامل بالفعل لايتناهى كمالا والالزم الانقطاع اوطلب المحال وليس هو الواجب والالم تختلف الحركات فتعين العقل ورد بمنع اكثر المقدمات متن

ولا يلزم من تشابه آجزائهما في الحقيقة تشابه احوالها ولانسلم انه يلزم من عدم نيل ذات المعشوق او حاله حصول اليأس ولا من نيله انقطاع الطلب لم لا يجوز ان يدوم الرجاء او يكون المعشوق او حاله امرا غير قار يحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم في التشبه ولانسلم ان المعشوق الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان ذلك على الاجتماع دون التعاقب وبعض هذه وان امكن دفعه لكن لا يتم المطلوب الا بدفع الكل (قال المبحث الثاني في احوالها ٧) يشير الى اثبات احكام تتفرع على اثبات العقول المجردة منها انها عشرة بمعنى انها ليست اقل من ذلك واما في جانب الكثرة فالعلم عند الله تعالى كيف ولا قطع بانحصار الافلاك الكلية في التسع بل يجوز ان يكون بين الفلك المحيط بالكل وفلك الثوابت افلاك كثيرة وان يكون كل من الثوابت في فلك ولو سلم فيجوز ان يكون لكل من الافلاك الجزئية عقل يدبر امره ويتشبه هو به بوجه لا يعلم كنهه الا الله تعالى وحده وانما تصير عشرة مع كون الافلاك تسعة لان الاول مصدر فلك ونفس وعقل وهكذا الى الآخر فتكون العقول الصادرة تسعة ومع الاول المصدر عشرة والعاشر الذي هو عقل الفلك الاخير يدبر امر عالم العناصر بحسب الاستعدادات التي تحصل للمواد العنصرية من تجدد الاوضاع الفلكية والمراد تدبير العقول السائر وافاضة الكمالات لا التصرف الذي للنفوس مع الابدان ومنها انها ازلية لما سبق من ان كل حادث مسبوق بمادة يحل فيها كالصور والاعراض او يتعلق بها كالنفوس والعقول مبرأة عن ذلك ومنها ان كلا من العقول نوع منحصر في شخص لان تكثر اشخاص النوع الواحد لا يكون الا بحسب المواد وما يكتنفها من الهيئات ومنها ان كمالاتها حاصلة بالفعل لان خروج الشيء من القوة الى الفعل لا يكون الا بما له مادة تتدرج في الاستعدادات بحسب تجدد المعدات من الاوضاع والحركات ومنها انها عاقلة لذواتها ولجميع الكليات اما لذواتها فلانها حاضرة بماهياتها عند ذواتها المجردة وهو معنى التعقل اذ لا يتصور في تعقل الشيء لنفسه حصول المثال المطابق واما لغيرها فلانها مجردة وكل مجرد يمكن ان يعقل لبراءته عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة المانعة عن التعقل وكل ما يمكن ان يعقل فانه يمكن ان يعقل مع غيره من الكليات لان الصور العقلية ليست متعاندة بل متقارنة وكل ما يمكن ان يعقل مع غيره صح ان يقارنه من غير ان تتوقف صحة المقارنة على حصولهما في جوهر العاقل لان ذلك متأخر عن صحة المقارنة ضرورة تقدم امكان الشيء على حصوله فلو توقفت صحة المقارنة عليه لزم الدور فاذن صحة مقارنة المجردات وسائر الكليات ثابتة عند حصول المجرد في الاعيان فيثبت صحة تعقله اياها اذ لا معنى له سوى مقارنتها للمجرد وحضورها عنده وكل ما يصح للعقول المجردة فهو حاصل بالفعل لما مر فتكون عاقلة لذواتها ولجميع المعقولات ثم انك خبير بابتناء هذه الفروع على مقدمات فلسفية غير مسلمة عند المتكلمين فلا حاجة الى التنبيه (قال وانها مبادي يعني احوال العقول انها مبادي لكمالات النفوس الفلكية ٨) يعني ان الموجب لتلك الحركة السرمدية هو العقل لا بطريق المباشرة والا لكان له تعلق بالجسم من طريق التصرف فيه فلم يكن عقلا بل بطريق الافاضة على النفس المحركة بقوته التي لا تتناهى وبقبولها منه ذلك الفيض وتأثيرها تأثيرا غير متناه من سبيل الوساطة دون المباشرة لامتناع صدور غير المتناهي عما يتعلق بالاجسام ما لم يكن مستمدا من مبدأ عقلي غير متناهي القوة ومنها ان الاخير من العقول وهو المسمى بالعقل الفعال يعطي النفوس البشرية كمالاتها ويخرجها من القوة الى الفعل في تعقلاتها ونسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار بل اتم وهو كالخزانة للمعقولات اذا اقبلنا عليه قبلنا منه واذا اشتغلنا عنه بجانب الحس انمحت عنا الصورة العقلية كالمرآة فانها اذا حوذي بها صورة تمثلت فيها

٨ والشريفة بل النفوس والاجرام انفسها منه

فاذا اعرض بها عنها زال ذلك التمثل وربما تمثل فيها غير تلك الصورة على حسب ما يحاذى بها وكذا النفس اذا اعرض بها عن جانب القدس الى جانب الحس او الى شئ آخر من امور القدس ومنها ان مبدأ النفوس كلها من حيث هى نفوس يجب ان يكون من العقول اذ لا يجوز ان يكون هو الواجب لان النفوس لا تكون الا مع الاجسام فلا تصدر عن الواحد الحقيقى ولا ان تكون من الاجسام واجزائها واحوالها لانها انما تفعل بمشاركة الوضع فلا تؤثر فيما لا وضع له ولا من النفوس لان الكلام فى المبدأ القريب الذى تستند اليه كلية النفوس وان كان بعضها من البعض وبهذا يتبين ان المبدأ القريب لكلية الاجسام لا يجوز ان يكون هو الواجب ولا الجسم واجزؤه واحواله ولا النفس لانها من حيث هى نفس انما تفعل بواسطة الجسم فتعين العقل ولا يخفى ضعف بعض المقدمات وابتنائها على كون الصانع موجبا لا يصدر عنه الا الواحد (قال على ما قيل ٢) اشارة الى ما ذكره الفلاسفة فى ترتيب الوجود وكيفية صدور النفوس والاجسام عن العقول وقد سبق ان اول ما يصدر عن الواجب يجب ان يكون عقلا ولا شك ان له وجودا وامكانا فى نفسه ووجوبا بالغير وعلما بذلك وبمبدائه فقيل صدر عنه باعتبار وجوده عقل وباعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبار امكانه فلك اسنادا للاشرف الى الاشرف وهكذا من العقل الثانى عقل ونفس وفلك الى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود الافلاك ثم تفويض تدبير عالم العناصر الى العقل الاخير بمعونة الاوضاع والحركات وقيل صدر عن العقل الاول باعتبار امكانه هيولى الفلك الاعظم وباعتبار وجوده صورته وباعتبار علمه بوجوب وجوده بعلته عقله وباعتبار علمه بعلته نفسه واعلم انه لما ثبت عندهم امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقى ذكروا طريقا فى صدور الكثرة عن الواحد على انه احتمال راجح فى نظرهم من غير قطع به ولم يجعلوا الوجود والامكان ونحو ذلك عللا مستقلة بل اعتبارات وحيثيات تختلف بها احوال العلل الموجدة على ما قال فى الشفاء نحن لا نمنع ان يكون عن شئ واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست فى اول وجودها داخلة فى مبدأ قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال اوصفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شئ وبمشاركة ذلك اللازم شئ فتتبع من هناك كثرة كلها تلزم ذاته فيجب ان يكون مثل هذه الكثرة هى العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاولى ثم العقول ليست متفقة الانواع حتى يلزم اتفاق آثارها بان يصدر عن كل منها عقل ونفس وفلك بل يجوز ان تنتهى سلسلة العقول الى ما يكون مبدأ الهيولى العناصر وما يعرض لها من الصور والاعراض بحسب ماله من الحيثيات وما يحصل للمواد من الاستعدادات بخلاف الواجب فانه ليس فيه كثرة حيثيات واعتبارات واما السلوب والاضافات فانما تعقل بعد ثبوت الغير فلو علل ثبوت الغير بها كان دورا ولم يقطعوا بان العقول ليست فوق العشرة وان حيثيات كل عقل تنحصر فى الثلث او الاربع فلا يمتنع ان يكون مبدأ فلك الثوابت عقولا كثيرة او عقلا واحدا باعتبارات وحيثيات غير محصورة وبما ذكرنا يندفع اعتراضات الاول ان الوجود والوجوب والامكان ان كانت امورا اعتبارية لا تحقق لها فى الاعيان لم تصلح اجزاء من العلة الموجدة وان كانت وجودية متحققة فسواء صدرت عن الواجب او عن العقل لزم كون الواحد مصدرا لاكثر من الواحد وكذا لو جعلنا جهات كثرة العقل تعقله للوجوب ونحوه الثانى انه يلزم على ما ذكر ان يصدر عن كل عقل فلك ونفس وعقل الى ما لا يتناهى فلا تنحصر العقول فى عدد فضلا عن العشرة الثالث ان حديث اسناد الاشرف الى الاشرف خطابى لا يليق بالعلوم البرهانية الرابع ان اسناد فلك الثوابت مع كثرتها الى العقل الثانى باعتبار امكانه يثبت صدور الكثير عن الواحد وكذا اسناد الصور

٢ ان الصادر الاول عقل ويصدر عنه باعتبار وجوده عقل وباعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبار امكانه جسم جريا على ما هو الاليق وهكذا الى الاخير واعترض بان تلك الاعتبارات اما وجودية فيعود المحذور او عدمية فلا يصلح اجزاء من الموجد ولو سلم فلم لا يكفى الواجب ماله من السلوب والاضافات وكيف يكفى الواحد فى فلك الثوابت وبان العقول اما متفقة الماهية فلا تنقطع السلسلة او لا فيجوز ان لا يحصل الفلك الا بعدة من العقول فكيف يجزم بانها عشرة على ان جزئيات الافلاك فوق التسعة قطعا وكليا تها احتمالا وفى التفصى عن ذلك اطناب لا يليق بالكتاب

متن

والاعراض العنصرية الى العقل الاخير الخامس انه اوكانت الجهات العدمية والاعتبارية كافية فى صدور الكثير عن الواحد لجاز اسناده الى الواجب باعتبار ما له من السلوب والاضافات السادس انه اذا كانت العقول مختلفة بالنوع حتى كان الاخير مما ينقطع عنده سلسلة العقول و الافلاك بان لايصدر عنه فلك و عقل و نفس جاز فى جانب الابتداء ان لا يصدر عن العقل الاول الا عقل ثان وعن الثانى الا عقل ثالث و هكذا حتى يكون صدور الفلك الاعظم بعد صدور عقول كثيرة وحينئذ لايصح الجزم بانه يصدر عن العقل الاول فلك وعقل ونفس وبان العقول عشرة على عدد الافلاك مع الاول كيف والافلاك الجزئية كثيرة يستدعى كل منها مبدأ و اعترفوا بانه يحتمل ان يكون بين الفلك الاعظم وفلك الثوابت افلاك كثيرة وان يكون كل من الثوابت على فلك هذا و لايخفى ان كلامهم فى هذا المقام مع ابتنائه على ان الواحد لايصدر عنه الا الواحد يشتمل على مقدمات اخر ضعيفة وان الاجمال والاولوية لايجدى نفعا فى المطالب العلية (قال المبحث الثالث) جعل هذا من مباحث العقول نظرا الى ان الملائكة عند الفلاسفة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية ويخص باسم الكروبيين ما لايكون له علاقة مع الاجسام ولو بالتأثير والقائلون من الفلاسفة بالجن والشياطين زعموا ان الجن جواهر مجردة لها تصرف وتأثير فى الاجسام العنصرية من غير تعلق بها تعلق النفوس البشرية بابدانها والشياطين هى القوى المتخيلة فى افراد الانسان من حيث استيلائها على القوى العقلية وصرفها عن جانب القدس واكتساب الكمالات العقلية الى اتباع الشهوات واللذات الحسية والوهمية ومنهم من زعم ان النفوس البشرية بعد مفارقتها عن الابدان و قطع العلاقة منها ان كانت خيرة مطيعة للدواعى العقلية فهم الجن وان كانت شريرة باعثة على الشرور والقبائح معينة على الضلالة والانهماك فى الغواية فهم الشياطين وبالجملة فالقول بوجود الملائكة والشياطين مما انعقد عليه اجماع الآراء ونطق به كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم الصلوة والسلام وحكى مشاهدة الجن عن كثير من العقلاء وارباب المكاشفات من الاولياء فلا وجه لنفيها كما لاسبيل الى اثباتها بالادلة العقلية (قال وزعموا ان لكل فلك روحا) يشير الى ما ذهب اليه اصحاب الطلسمات من ان لكل فلك روحا كليا يدبر امره وتتشعب منه ارواح كثيرة مثلا للعرش اعنى الفلك الاعظم روح يدبر امره فى جميع ما فى جوفه يسمى بالنفس الكلية والروح الاعظم وتتشعب منه ارواح كثيرة متعلقة باجزاء العرش واطرافه كما ان النفس الناطقة تدبر امر بدن الانسان ولها قوى طبيعية وحيوانية ونفسانية بحسب كل عضو وعلى هذا يحمل قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا وقوله تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وهكذا سائر الافلاك واثبتوا لكل درجة روحا يظهر اثره عند حلول الشمس تلك الدرجة وكذا لكل يوم من الايام والساعات والبحار والجبال والمفاوز والعمران وانواع النبات والحيوانات وغير ذلك على ما ورد فى لسان الشرع من ملك الارزاق وملك البحار وملك الامطار وملك النبات ونحو ذلك وبالجملة فكما ثبت لكل من الابدان البشرية نفس مدبرة فقد اثبتوا لكل نوع من الانواع بل لكل صنف روحا يدبره يسمى بالطباع التام لذلك النوع ويحفظه من الآفات والمخافات ويظهر اثره فى النوع ظهور اثر النفس الانسانية فى الشخص وقد دلت الاخبار الصحاح على كثرتهم جدا كقوله عليه السلام اطت السماء وحق لها ان تئط ما فيها موضع قدم الا وفيه ملك ساجد او راكع (قال وعندنا) ظاهر الكتاب والسنة وهو قول اكثر الامة ان الملائكة اجسام لطيفة نورانية قادرة على التشكلات باشكال مختلفة كاملة فى العلم والقدرة على الافعال الشاقة شأنها الطاعات ومسكنها السموات هم رسل الله تعالى الى انبيائه عليهم السلام وامناؤه على وحيه

¹ فى الملائكة والجن والشياطين زعموا ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية والجن ارواح مجردة لها تصرف فى العنصريات والشيطان هو القوة المتخيلة فى الانسان وبعضهم على ان النفوس البشرية بعد المفارقة ان كانت خيرة فالجن وان كانت شريرة فالشياطين . متن

² ثم يتشعب منه ارواح كثيرة تتعلق باجزائه واطرافه والمدبر لامر العرش يسمى بالنفس الكلية يدبر امره فى جميع ما فى جوفه والشعب لها بمنزلة القوى للنفس الانسانية وهكذا لكل قسم من العنصريات من الجبال والمفاوز والعمرانات وانواع النباتات والحيوانات وغير ذلك روح يدبر امره ويحفظه من الآفات يسمى بالطباع التام وفى لسان الشرع بالملك لذلك النوع متن

³ الملائكة اجسام لطيفة تتشكل باشكال مختلفة شأنهم الخير والطاعة والعلم والقدرة على الاعمال الشاقة الجن كذلك الا ان منهم المطيع والعاصى والشياطين شأنهم الشر والاغواء والغالب عليهم عنصر النار وعلى الاولين عنصر الهواء . متن

يسبحون الليل والنهار لايفترون لايعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون والجن اجسام لطيفة هوائية تتشكل باشكال مختلفة وتظهر منها افعال عجيبة منهم المؤمن والكافر والمطيع والعاصى والشياطين اجسام نارية شانها القاء النفس فى الفساد والغواية بتذكير اسباب المعاصى واللذات وانساء منافع الطاعات وما اشبه ذلك على ما قال الله تعالى حكاية عن الشيطان وما كان لى عليهم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لى فلا تلومونى ولوموا انفسكم قيل تركيب الانواع الثلثة من امتزاج العناصر الاربعة الا ان الغالب على الشياطين عنصر النار وعلى الآخرين عنصر الهواء وذلك ان امتزاج العناصر قد لايكون على القرب من الاعتدال بل على قدر صالح من غلبة احدها فان كانت الغلبة للارضية يكون الممتزج مائلا الى عنصر الارض وان كانت للمائية فالى الماء او للهوائية فالى الهواء او للنارية فالى النار لايبرح ولايفارق الابالاحياز او بان يكون حيوانا فيفارق بالاختيار وليس لهذه الغلبة حد معين بل تختلف الى مراتب بحسب انواع الممتزجات التى تسكن هذا العنصر ولكون الهواء والنار فى غاية اللطافة والشفيف كانت الملائكة والجن والشياطين بحيث يدخلون المنافذ والمضايق حتى اجواف الانسان ولايرون بحس البصر الا اذا اكتسوا من الممتزجات الاخر التى يغلب عليها الارضية والمائية جلابيب وغواشى فيرون فى ابدان كابدان الناس اوغيره من الحيوانات والملائكة كثيرا ماتعاون الانسان على اعمال يعجز هو عنها بقوته كالغلبة على الاعداء والطيران فى الهواء والمشى على الماء وتحفظه خصوصا المضطر عن كثير من الآفات واما الجن والشياطين فيخالطون بعض الاناسى ويعاونونهم على السحر والطلسمات والنيرنجات ومايشاكل ذلك (قال ولايمتنع ان يكتسبوا ٩) اشارة الى دفع اشكالات تورد على هذا المذهب وهى ان الملائكة والجن والشياطين ان كانت اجساما ممتزجة من العناصر يجب ان تكون مرئية لكل سليم الحس كسائر المركبات والاجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة واصوات هائلة لانبصرها ولانسمعها والعقل جازم ببطلان ذلك على ماهو شان العلوم العادية وان كانت غلبة للطيف بحيث لاتجوز رؤية الممتزج يلزم ان لايروا اصلا وان تتمزق ابدانهم وتنحل تراكيبهم بادنى سبب واللازم باطل بما تواتر من مشاهدة بعض الانبياء والاولياء اياهم ومكالمتهم ومن بقائهم زمانا طويلا مع هبوب الرياح العاصفة والدخول فى المنافذ الضيقة وايضا لوكانوا من المركبات المزاجية لكانت لهم صور نوعية وامزجة مخصوصة تقتضى اشكالا مخصوصة كما فى سائر الممتزجات فلايتصور التشكل بالاشكال المختلفة وحاصل الجواب منع الملازمات اما على القول باستناد الممكنات الى القادر المختار فظاهر لجواز ان تخلق رؤيتهم فى بعض الابصار والاحوال دون البعض وان يحفظ بالقدرة والارادة تركيبهم وتبديل اشكالهم واما على القول بالايجاب فلجواز ان يكون فيهم من العنصر الكثيف مايحصل معه الرؤية لبعض الابصار دون البعض وفى بعض الاحوال دون البعض او يظهروا احيانا فى اجسام كثيفة هى بمنزلة الغشاء والجلباب لهم فيبصروا اوان تكون نفوسهم اوامزجتهم اوصورهم النوعية تقتضى حفظ تركيبهم عن الانحلال وتبدل اشكالهم بحسب اختلاف الاوضاع والاحوال او يكون فيهم من الفطنة والذكاء مايعرفون به جهات هبوب الرياح وسائر اسباب انحلال التركيب فيحترزون عنها ويأوون الى اماكن لايلحقهم ضرر واما الجواب بانه يجوز ان تكون لطافتهم بمعنى الشفافية دون رقة القوام فلايلائم مايحكى عنهم من النفوذ فى المنافذ الضيقة والظهور فى ساعة واحدة فى صور مختلفة بالصغر والكبر ونحو ذلك (قال خاتمة ٣) يشير الى ماذهب اليه بعض المتألهين من الحكماء ونسب الى القدماء من ان بين عالمى المحسوس والمعقول واسطة يسمى عالم المثل ليس فى تجرد المجردات ولافى مخالطة

٩ احيانا جلابيب من اجسام كثيفة فيراهم الانسان او يكون فيهم من العنصر الكثيف ما يقتضى الظهور لبعض الابصار وفى بعض الاحوال وان يكون فى امزجتهم وصورهم النوعية مايقتضى حفظ التركيب عن الانحلال والتشكل بالاشكال واما على القول بالقادر المختار فلااشكال متن

٣ خاتمة من الناس من زعم ان بين عالمى الحس والعقل واسطة تسمى عالم المثال لاتحصى مدته فيه لكل موجود من المجردات والماديات حتى الالوان والاشكال والطعوم والروائح والاوضاع والحركات والسكنات وغير ذلك مثال قائم بذاته مستغن عن المادة والزمان والمكان ولهذا يسمى بالمثل المعلقة والاشباح المجردة وعليه بنوا امر المعاد الجسمانى والمنامات وكثيرا من الادراكات وخوارق العادات والجن والشياطين والغيلان ونحو ذلك واحتجوا بان ما يشاهد من الصور فى المرايا ونحوها ليست عدما صرفا ولا من عالم الحس وهو ظاهر ولا العقل بكونها ذوات مقادير ولا مرتسمة فى آلة جسمانية لامتناع ارتسام الكبير فى الصغير وهذه شبهة واهية بنت عليها دعوى عاية فلم يلتفت اليه المحققون من المتكلمين والحكماء والفلاسفة متن

المبادات وفيه لكل موجود من المجردات والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات والاوضاع والهيئات والطعوم والروائح مثال قائم بذاته معلق لا فى مادة ومحل يظهر للحس بمعونة مظهر كالمرآة والخيال والماء والهواء ونحو ذلك وقد ينتقل من مظهر الى مظهر وقد يبطل كما اذا فسدت المرآة والخيال او زالت المقابلة والتخيل وبالجملة هو عالم عظيم الفسحة غير متناه يحذو حذو العالم الحسى فى دوام حركة افلاكه المثالية وقبول عناصره ومركباته آثار حركات افلاكه واشراقات العالم العقلى وهذا ما قال الاقدمون ان فى الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسى لا تتناهى عجائبه ولا تحصى مدنه ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما الف باب لا يحصى ما فيهما من الخلائق ومن هذا العالم تكون الملائكة والجن والشياطين والغيلان لكونها من قبيل المثل او النفوس الناطقة المفارقة الظاهرة فيها وبه تظهر المجردات فى صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة وغير ذلك بحسب استعداد القابل والفاعل وعليه بنوا امر المعاد الجسمانى فان البدن المثالى الذى تتصرف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسى فى ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة فيلتذ ويتألم باللذات والآلام الجسمانية وايضا يكون من الصور المعلقة نورانية فيها نعيم السعداء وظلمانية فيها عذاب الاشقياء وكذا امر المنامات وكثير من الادراكات فان جميع ما يرى فى المنام او بالتخيل فى اليقظة بل يشاهد فى الامراض وعند غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور المقدارية التى لا تحقق لها فى عالم الحس كلها من عالم المثل وكذا كثير من الغرائب وخوارق العادات كما يحكى عن بعض الاولياء انهم مع اقامته ببلدته كان من حاضرى المسجد الحرام ايام الحج وانه ظهر من بعض جدران البيت او خرج من بيت مسدود الابواب والكوات وانه احضر بعض الاشخاص او الثمار او غير ذلك من مسافة بعيدة فى زمان قريب الى غير ذلك والقائلون بهذا العالم منهم من يدعى ثبوته بالمكاشفة والتجارب الصحيحة ومنهم من يحتج بان ما يشاهد من تلك الصور الجزئية فى المرايا ونحوها ليست عدما صرفا ولا من عالم الماديات وهو ظاهر ولا من عالم العقل لكونها ذوات مقدار ولا مرتسمة فى الاجزاء الدماغية لامتناع ارتسام الكبير فى الصغير ولما كانت الدعوى عالية والشبهة واهية كما سبق لم يلتفت اليه المحققون من الحكماء والمتكلمين (قال المقصد الخامس فى الالهيات ٧) اى المباحث المتعلقة بذات الله تعالى وتنزيهاته وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز وافعاله واسمائه فلهذا جعل المقصد ستة فصول يشتمل الاول منها على تقرير الادلة على وجود الواجب وعلى تحقيق ان ذاته هل تخالف سائر الذوات وطريق اثبات الواجب عند الحكماء انه لا شك فى وجود موجود فان كان واجبا فهو المرام وان كان ممكنا فلا بد له من علة بها يترجح وجوده وينقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل وهو محال او ينتهى الى الواجب وهو المطلوب وعند المتكلمين انه قد ثبت حدوث العالم اذ لا شك فى وجود حادث وكل حادث فبالضرورة له محدث فاما ان يدور او يتسلسل وهو محال واما ان ينتهى الى قديم لا يفتقر الى سبب اصلا وهو المراد بالواجب وكلا الطريقين مبنى على امتناع وجود الممكن او الحادث بلا موجد وعلى استحالة الدور والتسلسل والمتكلمون لما لم يقولوا بقدم شئ من الممكنات كان اثبات القديم اثباتا للواجب ولا يرد عليهم ما جوزه الحكماء من تعاقب الحوادث من غير بداية كالحركات والاوضاع الفلكية اما اولا فلما مر فى مسئلة حدوث العالم واما ثانيا فلان ذلك انما هو فى المعدات دون العلل الموجدة التى لا بد من وجودها مع وجود المعلول وتوهم بعضهم انه يمكن الاستدلال على وجود الواجب بحيث لا يتوقف على امتناع الترجح بلا مرجح ان يقال لا بد ان يكون فى الموجودات موجود لا يفتقر الى الغير دفعا للدور والتسلسل ولا معنى للواجب سوى هذا وفيه نظر لان مجرد الاستغناء عن الغير

٧ وفيه فصول الفصل الاول فى الذات وفيه مباحث المبحث الاول فى اثباته وفيه طريقان للمتكلمين والحكماء حاصلهما انه لا بد للموجودات الممكنة من موجد واجب والمحدثة من محدث قديم لاستحالة الدور والتسلسل وقد يتوهم الاستغناء عن بطلان الترجح بلا مرجح فيقال لا بد من موجود لا يحتاج الى الغير دفعا للدور والتسلسل او عن بطلان الدور والتسلسل فيذكر وجوه الاول ان لم يكن فى الموجودات واجب لزم وجود الممكن من ذاته وفساده بين الثانى مجموع الممكنات اعنى المأخوذ بحيث لا يخرج عنها واحد لا بد لها لامكانها من مستقل بالفاعلية وهو لا يجوز ان يكون نفسها ولا كل جزء منها وهو ظاهر ولا بعض الاجزاء لانه كونه علة لنفسه ولعلله ولانه يفتقر الى بعض آخر فلا يستقل ولان كل جزء فرض فعلته اولى فتعين كونه خارجا وهو الواجب تعالى الثالث لا بد لمجموع الممكنات من علة بها يجب وجوده ويمتنع عدمه ولا شئ من آحاد الجملة كذلك لان كل واحد منها محتاج الى آخر فلا وجوب بالنظر اليه الرابع مبدأ الحوادث بالاستقلال ان لم يكن واجبا او مشتملا عليه فان كان له علة من خارج بطل الاستقلال والا فان امتنع قبل وجود الحادث لزم الانقلاب وان امكن لزم الترجح بلا مرجح وفى استغناء هذه الوجوه عن ابطال التسلسل نظر

لايقتضى الوجوب وامتناع العدم الاعلى تقدير بطلان الترجح بلامرجح والاجاز ان يكون
المستغنى عن الغير يوجد تارة و يعدم اخرى من غير ان يكون ذلك الوجود والعدم لذاته ولالغيره
بل بمجرد الاتفاق ومنهم من توهم صحة الاستدلال بحيث لايفتقر الى ابطال الدور والتسلسل
وذلك وجوه الاول لولم يكن فى الموجودات واجب لكانت باسرها ممكنة فيلزم وجود الممكنات
لذواتها وهو محال وفيه نظر لان وجود الممكن من ذاته انما يلزم لولم يكن كل ممكن مستندا
الى ممكن آخر لا الى نهاية وهو معنى التسلسل وان اريد مجموع الممكنات من حيث هى فلابد من بيان
ان علتها ليست نفسها ولاجزأ منها بل خارجا عنها وذلك احد ادلة ابطال التسلسل و بهذا
يظهر ان الوجه الثانى مشتمل على ابطال التسلسل وتقريره ان مجموع الممكنات اعنى المأخوذ
بحيث لايخرج عنه واحد منها ممكن بالطريق الاول وكل ممكن فله بالضرورة فاعل مستقل اى مستجمع
لجميع شرائط التاثير وفاعل مجموع الممكنات لايجوز ان يكون نفسها وهو ظاهر ولا كل
جزء منها والالزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد مع لزوم كون الشئ علة لنفسه ولعلله لان
المستقل بعلية المركب يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو وقع شئ من الاجزاء بعلة اخرى
بطل الاستقلال ولا بعض الاجزاء منه اما اولا فلانه يلزم كونه علة لنفسه ولعلله على مامر
واما ثانيا فلانه معلول لجزء آخر لان التقدير ان كل جزء فرض فهو ممكن يستند الى ممكن آخر
فلا يكون مستقلا بالفاعلية واما ثالثا فلان كل جزء فرض كونه مستقلا بفاعلية ذلك
المجموع فعلته اولى بذلك لكونه اقدم واكثر تأثيرا واقل احتياجا فلا يتعين شئ من الاجزاء
لذلك فتعين كون المستقل بفاعلية مجموع الممكنات خارجا عنها والخارج عن مجموع الممكنات
يكون واجبا بالضرورة و انت خبير بان هذا اول الادلة المذكورة لبطلان التسلسل وقد سبق
الكلام فيه تقريرا واعتراضا وجوابا فلا حاجة الى الاعادة الوجه الثالث مجموع الممكنات
ممكن وكل ممكن فله علة بها يجب وجوده لان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد
على مامر والعلة التى بها يجب وجود المجموع المركب من الممكنات الصرفة لايجوز ان يكون
بعضا من جملتها لان كل بعض يفرض فله علة يفتقر هو اليها فلا يتحقق وجوب الوجود
بالنظر الى مجرد وجوده فتعين ان يكون خارجا عنها وهو الواجب وهذا بخلاف المجموع المفروض
من الواجب والممكنات فان بعضا منه اعنى الواجب بحيث يتعين للعلية ويتحقق الوجوب
بالنظر اليه ولما كان وجوب الوجود فى قوة امتناع العدم كان لهذا تقرير آخر وهو انه لابد لمجموع
الممكنات من فاعل مستقل يمتنع عدمها بالنظر الى وجوده ولاشئ من اجزاء المجموع كذلك
ولاخفاء فى رجوع هذا الى بعض ادلة ابطال التسلسل وورود المنع بان مابعد المعلول المحض
لاالى نهاية كذلك اى يجب به وجود المجموع ويمتنع عدمه الوجه الرابع ان العلة التامة للحادث
المقارنة له فى آن حدوثه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة او تقدمه عليها ان لم تكن واجبا
او مشتملا عليه لزم المحال لانها لو كانت ممكنة بتمامها فاما ان يكون لها علة من خارج فلاتكون
تامة لاحتياج الحادث الى تلك العلة الخارجة ايضا وقد فرضناها تامة هف واما ان لايكون لها
علة من خارج وحينئذ اما ان يمتنع وجودها قبل ذلك الحادث فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتى
الى الامكان واما ان يمكن فيكون اختصاصها بالزمان المعين ترجحا بلا مرجح وفيه نظر
اما اولا فلان الظرف ان تعلق بوجود العلة فلا نسلم على تقدير الامتناع لزوم الانقلاب وان تعلق
بالامتناع والامكان فلا نسلم على تقدير الامكان لزوم الترجح بلا مرجح وقد سبق مثل ذلك فى
دفع ما توهم من امتناع الحادث فى الازل ثم امكانه واما ثانيا فلان ماذكر مشترك الالزام
لجريانه فى العلة التامة المشتملة على الواجب وكذا فى العلة التامة التى هى تكون نفس الواجب لكن
بالنظر الى وجود الحادث (قال المبحث الثانى ٢) قد سبقت الدلالة على وجود الصانع

٢
لما كان الظاهر فى نظر الكل هو عالم
الاجسام من الفلكيات والعنصريات
مفرداتها ومركباتها شاع فيما بينهم
الاستدلال بذواتها وصفاتها
لامكانها او حدوثها على وجود
صانع قديم قادر حكيم وكثر فى كلام الله
تعالى الارشاد الى ذلك لانه انفع
للجمهور واوقع فى النفوس لما فى دقة
الادلة الحكمية من فتح باب الشبهات
و لم يعبأ باحتمال ان يكون ذلك
الصانع غير الواجب تعالى اما لشهادة
الحدس بانه لايكون الاغنيا مطلقا
وهو المعنى بالواجب فيكون من
الاقناعيات التى قلما يخلو استكثارها
عن التأدى الى اليقين واما لانسياق
الذهن الى انه لو كان مخلوقا فخالقه
اولى بهذه الصفات فلا يذهب
ذلك الى غير النهاية واما لان المقصود
الرد على من لايقر لهذا العالم بوجود له
الخلق والامر ومنه المبدأ واليه
المنتهى وقد اشير الى اعتراف الكل به
عند الاضطرار تنبيها على انه مع
ثبوته بالبرهان والاقناع من المشهورات
جريا على ماهو اللائق بالمطالب
العالية

بالبراهين وههنا نشير الى وجوه اقناعية والى ما تركونه من المشهورات التى لم يخالف فيها احد ممن يعتد به بل لا يقصد الجمهور فى اثبات ما هو معظم المطالب العالية بيان ذلك انه لا يشك احد فى وجود عالم الاجسام من الافلاك والكواكب والعناصر والمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية وفى اختلاف صفات لها واحوال وقد صح الاستدلال بذواتها وصفاتها لامكانها وحدوثها على وجود صانع قديم قادر حكيم وبأى اربعة طرق هى اشارة فيما بين الجمهور واشير اليها فى اكثر من ثمانين موضعا من كتاب الله تعالى كقوله تعالى ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون وكقوله تعالى ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وكقوله تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم وكقوله تعالى الم نخلقكم من ماء مهين وكقوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم الى غير ذلك من مواضع الارشاد الى الاستدلال بالعالم الاعلى من الافلاك والكواكب وحركاتها واوضاعها والاحوال المتعلقة بها وبالعالم الاسفل من طبقات العناصر ومركباتها لمزاجاتها والآثار العلوية والسفلية واحوال المعادن والنباتات والحيوانات سيما الانسان وما اودع بدنه مما يشهد به علم التشريح وروحه مما ذكر فى علم النفس ومبنى الكل على ان افتقار الممكن الى الموجد والحادث الى المحدث ضرورى تشهد به الفطرة وان فاعل العجائب والغرائب على الوجه الاوفق الاصلح لا يكون الا قادرا حكيما فان قيل سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصانع جوهرا روحانيا من جملة الممكنات دون الواجب تعالى وتقدس فالجواب من وجوه الاول انه يعلم بالحدس والتخمين ان الصانع لمثل هذا لا يكون الا غنيا مطلقا تفتقر اليه كل شئ ولا يفتقر هو الى شئ بل يكون وجوده لذاته فيكون الدليل من الاقناعيات والاستدلالات التى كثيرا ما يقوى الظن بحيث يفضى الى اليقين الثانى ان ذهن العاقل يتساق الى ان هذا الصانع ان كان هو الواجب الخالق فذاك وان كان مخلوقا فخالقه اولى بان يكون قادرا حكيما ولا يذهب ذلك الى غير النهاية لظهور بعض ادلة بطلان التسلسل فيكون المنتهى الى الواجب تعالى وتقدس ولهذا صرح فى كثير من المواضع بان تلك الآيات انما هى لقوم يعقلون الثالث ان المقصود بالارشاد الى هذه الاستدلالات تنبيه من لم يعترف بوجود صانع ثم يكون هو المبدأ واليه المنتهى وله الامر والنهى وكونه ملجأ الكل عند انقطاع الرجاء عن المخلوقات مذكور فى بعض المواضع من التنزيل كقوله تعالى فاذا ركبوا فى الفلك دعوا الله مخلصين وكقوله تعالى ام من يجيب المضطر اذا دعاه وكقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله الى غير ذلك تنبيها على انه مع ثبوته بالادلة القطعية والوجوه الاقناعية مشهور يعترف به الجمهور من المعترفين بالنبوة وغيرهم اما بحسب الفطرة او بحسب التهدى اليه واجب بالاستدلالات الخفية على ما نقل عن الاعرابى انه قال البعرة تدل على البعير وآثار الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج الا تدل على اللطيف الخبير وخالفت الملاحدة فى وجود الصانع لا بمعنى انه لا صانع للعالم ولا بمعنى انه ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة بل بمعنى انه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والامكان فهو متعال عن ان يتصف بشئ منها فلا يقال له موجود ولا واحد ولا واجب مبالغة فى التنزيه ولا خفاء فى انه هذيان بين البطلان (قال المبحث الثالث ٦) الحق ان الواجب تعالى يخالف الممكنات فى الذات والحقيقة اذ لو تماثلا وامتاز كل

٦ ذات الواجب تخالف ذوات الممكنات والامكان امتيازه بخصوصيته وحينئذ فالوجوب لها للذات فلزم وجوب الممكنات او مع الخصوصية فيلزم امكان الواجب لتركبه وقيل بل تماثلها وتمتاز بالوجوب والحيوة وكمال العلم والقدرة او بالالهية الموجبة الاربعة بمثل ما مر من ادلة اشتراك الوجود ورد بانها انما تفيد اتحاد مفهوم الذات الصادق على الذوات لا تماثل الذوات لان وقوعه عليها وقوع لازم لا ذاتى كما فى الوجود

منه

من الاخر بخصوصية فثل الوجوب والامكان اما ان يكون من لوازم الذات فيلزم اشتراك الكل فيه او الذات مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافى للوجوب الذاتى نعم يشارك ذاته ذات الممكنات بمعنى ان مفهوم الذات اعنى مايقوم بنفسه ويقوم به غيره صادق على الكل صدق العارض على المعروض كما ان وجود الواجب ووجود الممكن مع اختلافهما بالحقيقة يشتركان فى مطلق الوجود الواقع عليهما وقوع لازم خارجى غير مقوم فالادلة المذكورة فى اشتراك الوجود من صحة القسمة الى الواجب والممكن ومن الجزم بالمطلق مع التردد فى الخصوصية ومن اتحاد المقابل لا تفيد الا الاشتراك فى مفهوم الذات وصدقه على جميع الذوات من غير دلالة على تماثل الذوات وتشاركهما فى الحقيقة فما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان ذات الواجب تماثل سائر الذوات وانما تمتاز باحوال اربعة هى الوجود الواجبى الذى قد يعبر عنه بالوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة الكاملة او بحالة خامسة تسمى بالالهية هى الموجبة لهذه الاربع تمسكا بالوجوه المذكورة غلط من باب اشتباه العارض بالمعروض فان قيل فكيف لم يلزم المتكلمين القائلين بتماثل وجود الواجب والممكن تركب الواجب قلنا لان المتصف بالوجوب والمقتضى للوجود هو الماهية المخالفة لسائر الماهيات والوجود زايد عليها (قال المبحث الرابع ٣) قد يجعل من مطالب هذا الباب ان الصانع ازلى ابدى ولا حاجة اليه بعد اثبات صانع واجب الوجود لذاته لان من ضرورة وجوب الوجود امتناع العدم ازلا وابدا وبعض المتكلمين لما اقتصروا فى البيان على ان لهذا العالم صانعا من غير بيان كونه واجبا او ممكنا افتقروا الى اثبات كونه ازليا ابديا فبينوا الاول بانه لو كان حادثا لكان له محدث ويتسلسل وبانا سنقيم الدلالة على ان المؤثر فى وجود العالم هو الله تعالى من غير واسطة والثانى بان القديم يمتنع عليه العدم لكونه واجبا او منتهيا اليه بطريق الايجاب لان الصادر بطريق الاختيار يكون مسبوقا بالعدم وقد سبق بيان ذلك (قال الفصل الثانى فى التنزيهات ٨) اى سلب مالايليق بالواجب عنه وفيه مباحث الاول فى نفى الكثرة عنه بحسب الاجزاء بان يتركب من جزئين او اكثر وبحسب الجزئيات بان يكون الموجود واجبين او اكثر واستدل على نفى التركيب بان كل مركب يحتاج الى الجزء الذى هو غيره وكل محتاج الى الغير ممكن لان ذاته من دون ملاحظة الغير لا يكون كافيا فى وجوده وان لم يكن ذلك الغير فاعلا له خارجا عنه وبان كل جزء منه اما ان يكون واجبا فيتعدد الواجب وسنبطله او لا فيحتاج الواجب الى الممكن فيكون اولى بالامكان وبانه اما ان يحتاج احد الجزئين الى الاخر فيكون ممكنا ويلزم امكان الواجب او لا فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة كالحجر الموضوع بجنب الانسان واستدل على امتناع تعدد الواجب بوجوه الاول لو كان الواجب مشتركا بين اثنين لكان بينهما تمايز لامتناع الاثنينية بدون التمايز وما به التمايز غير ما به الاشتراك ضرورة فيلزم تركب كل من الواجبين مما به الاشتراك وما به الامتياز وهو محال لا يقال هذا انما يلزم لو كان الوجوب المشترك مقوما وهو ممنوع لجواز ان يكون عارضا والاشتراك فى العارض مع الامتياز بخصوصية لا يوجب التركب لانا نقول وجوب الواجب نفس ماهيته اذ لو كان عارضا لها كان ممكنا معللا بها اذ لو علل بغيرها لم يكن ذاتيا واذا علل بها يلزم تقدمه على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول بالوجود وللوجوب واذا كان الوجوب نفس الماهية كان الاشتراك فيه اشتراكا فى الماهية والماهية مع الخصوصية مركبة قطعا فان قيل لم لا يجوز ان تكون الخصوصية من العوارض قلنا لانها تكون معللة بالماهية او بما يقوم بها من الصفات وهو ينافى التعدد المفروض اذ الواجب حينئذ لا يكون بدون تلك الخصوصية او بامر منفصل فيلزم الاحتياج المنافى لوجوب الوجود وهذا يصلح ان يجعل دليلا مستقلا

٣ لما كان الواجب مايمتنع عدمه لم يحتج بعد اثباته الى اثبات كونه ازليا ابديا والمتكلمون لما اقتصروا ببيانهم على اثبات صانع العالم افتقروا الى اثبات ذلك فالازلية لبطلان التسلسل ولما سيجئ من ان الكل بقدرة القديم والابدية لما مر من استلزام القدم امتناع العدم متن

٨ وفيه مباحث المبحث الاول فى التوحيد الواجب لاكثرة فيه اجزاء لان المركب ممكن ولا افرادا لوجوه الاول لو وجد واجبان والوجوب نفس الماهية والالكان ممكنا يعلل امابها فيتقدم على نفسه ضرورة تقدم العلة بالوجوب واما بغيرها فلا يكون ذاتيا لكان تمايزهما بتعين وهو ثبوتى فيتركب الواجب الثانى لو تعدد الواجب فالتعين الذى به الامتياز اما نفس الماهية الواجبية او بها او بلازمها فلا تعدد او بمنفصل فلا وجوب الثالث لو تعدد فالوجوب والتعين ان جاز انفكاكهما لزم الوجوب بلا تعين وهو محال او التعين بلا وجوب وهو امكان وان لم يجز كان الوجوب بالتعين فيدورا وبالعكس او كلاهما بالذات فلا تعدد او بمنفصل فلا وجوب متن

بان يقال لو تعدد الواجب فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة او معللا بها
او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب
في تعينه الى امر منفصل ولهذا جعل في المتن دليلا ثانيا الثالث لو كان الواجب اكثر من واحد
لكان لكل منهما تعين وهوية ضرورة وحينئذ اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا
فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو محال لان كل موجود متعين
او جواز التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا
حيث تعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب
على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب مع محال آخر وهو كون الوجوب
الذاتي بامر ان جعل التعين زائدا وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض
وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان التعين
والوجوب بامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين
بل في احدهما الى امر منفصل وهو ظاهر (قال الرابع ٩) شروع في طرق المتكلمين فيها انها
لو وجد آلهان ويتصفان لا محالة بصفات الالوهية من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك
فاذا قصدا الى ايجاد مقدور معين كحركة جسم معين في زمان معين فوقوعه اما ان يكون بهما
فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين بمعنى استقلال كل منهما بايجاده وقد سبق في بحث العلة
امتناع ذلك واما ان يكون باحدهما فيلزم الترجح بلا مرجح لان المقتضي للقادرية ذات الاله
وللمقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية من غير رجحان
لا يقال يجوز ان لا يقع مثل هذا المقدور للزوم المحال او يقع بهما جميعا لا بكل منهما ليلزم المحال
لانا نقول الاول باطل للزوم عجزهما ولان المانع من وقوعه باحدهما ليس الا وقوعه بالآخر فيلزم
من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما وكذا الثاني لان التقدير استقلال كل منهما بالقدرة والارادة
الوجه الخامس انه لو وجد آلهان بصفات الالوهية فاذا اراد احدهما امرا كحركة جسم مثلا
فاما ان يتمكن الآخر من ارادة ضده اولا وكلاهما محال اما الاول فلانه لو فرض تعلق ارادته
بذلك الضد فاما ان يقع مرادهما وهو محال لاستلزامه اجتماع الضدين او لا يقع مراد واحد
منهما وهو محال لاستلزامه عجز الالهين الموصوفين بكمال القدرة على ما هو المفروض
ولاستلزامه ارتفاع الضدين المفروض امتناع خلو المحل عنهما كحركة جسم وسكونه في زمان
معين او يقع مراد احدهما دون الآخر وهو محال لاستلزامه الترجيح بلا مرجح وعجز من فرض
قادرا حيث لم يقع مراده واما الثاني فلانه يستلزم عجز الآخر حيث لم يقدر على ما هو ممكن
في نفسه اعني ارادة الضد والمقدمات كلها بينة سوى هذه فانها قد تمنع ويقال لا نسلم ان مخالفة
احدهما الآخر وارادة ضد ما اراده ممكنة حتى يكون عدم القدرة عليها عجزا وذلك ان الممكن
في نفسه ربما يصير ممتنعا بحسب شرط ككون الجسم في هذا الحيز حال الكون في حيز آخر
والجواب ان الممكن في ذاته ممكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب والممتنع فيما ذكرتم من تحيز
الجسم هو الاجتماع اعني كونه في آن واحد في حيزين وكذا ههنا الممتنع اجتماع الارادتين
وهو لا ينافي امكان كل منهما فتعين ان لزوم المحال انما هو من وجود الالهين فان قيل كل منهما
عالم بوجوه المصالح والمفاسد فاذا علم المصلحة في احد الضدين امتنع ارادة الآخر قلنا لو سلم
كون الارادة تابعة للمصلحة نفرض الكلام فيما اذا استوت في الضدين وجوه المصالح فان قيل
ما ذكرتم لازم في الواحد اذ اوجد المقدور فانه لا يبقى قادرا عليه ضرورة امتناع ايجاد الموجود
فيلزم ان لا يصلح للالوهية قلنا عدم القدرة بناء على تنفيذ القدرة ليس عجزا بل كمالا للقدرة بخلاف

٩ لو وجد آلهان فوقوع المقدور الذي
قصداه اما ان يكون بهما فيبقى
الاستقلال او بكل منهما فيلزم
مقدور بين قادرين او باحدهما فيلزم
الترجح بلا مرجح لان نسبة المقدورات
اليهما على السواء لان القادرية
بالذات والمقدورية بالامكان الخامس
اذا اراد احدهما امرا فان لم يتمكن
الآخر من ارادة ضده فعاجز اذ لا مانع
سوى تعلق قدرة الاول وان تمكن
لزم من فرض وقوعهما اما وقوع
الضدين وهو محال او لا وقوعهما
وهو عجزهما مع الاستحالة في مثل
حركة جسم وسكونه او وقوع
احدهما فقط وهو ترجيح بلا مرجح
مع عجز من لم يقع مراده السادس
ان اتفقا على كل مقدور لزم التوارد
والا فالتمانع السابع ما به التمايز ان كان
من لوازم الالوهية فباطل والا فيمكن
ارتفاعه فترتفع الاثنينية اثنا من
لا دليل على الثاني فيجب نفيه والالزم
جهالات التاسع لو تعدد لم يتناه
اذ لا اولوية لعدد الى غير الادلة السمعية
من الاجماع والنصوص القطعية
وفي بعض ما سبق ضعف لا يخفى
منه

عدم القدرة بناء على سد الغير طريق القدرة عليه فانه عجز بتعجيز الغير اياه وهذا البرهان يسمى برهان التمانع واليه الاشارة بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فان اريد بالفساد عدم التكون فتقريره انه لو تعدد الآله لم تتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شان الآله كمال القدرة واما الاخران فلما مر وان اريد بالفساد والخروج عما هما عليه من النظام فتقريره انه لو تعدد الآله لكان بينهما التنازع والتغالب وتميز صنع كل عن صنع الاخر بحكم اللزوم العادي فلم يحصل بين اجزاء العالم هذا الالتيام الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل الانتظام الذي به بقاء الانواع وترتب الآثار الوجه السادس لو وجد الهان فان اتفقا على ايجاد كل مقدور لزم التوارد وان اختلفا لزم مفاسد التمانع اعنى عجزهما وعجز احدهما مع الترجح بلا مرجح الوجه السابع لو تعدد الآله فبه التمايز لا يجوز ان يكون من لوازم الالهية ضرورة اشتراكهما بل من العوارض فيجوز مفارقتها فترتفع الاثنينية فيلزم جواز وحدة الاثنين وهو محال الوجه الثامن ان الواحد كاف ولا دليل على الثاني فيجب نفيه والالزم جهالات لا تحصى مثل كون كل موجود نبصره اليوم غير الذي كان بالامس ونحو ذلك فان قيل كان الله تعالى في الازل ولا دليل حينئذ اجيب بان المراد ان ما لا دليل لنا عليه يجب علينا نفيه ولنا دليل على وجوده في الازل وقد يجاب بان المراد ما لا يمكن ان يقوم عليه دليل يجب نفيه والله الواحد قد قام عليه الدليل فيما لا يزل وان لم يكن في الازل بخلاف الشريك فانه لو كان عليه دليل فاما ازلي وهو بط لانه لا يلزم افتقاره الى المؤثر بل لا يجوز عند المتكلمين واما حادث وهو لا يستدعي مؤثرا ثانيا ولا يخفى ضعفه بل ضعف هذا المأخذ الوجه التاسع انه لا اولوية لعدد دون عدد فلو تعدد لم ينحصر في عدد واللازم باطل لما سبق من الادلة على تناهي كل ما دخل تحت الوجود وقد سبق ضعفه الوجه العاشر ان بعثة الانبياء عليهم السلام وصدقهم بدلالة المعجزات لا يتوقف على الوحدانية فيجوز التمسك بالادلة السمعية كاجماع الانبياء على الدعوة الى التوحيد ونفي الشريك وكالنصوص القطعية من كتاب الله تعالى على ذلك وما قيل ان التعدد يستلزم الامكان لما عرف من ادلة التوحيد وما لم يعرف ان الله تعالى واجب الوجود خارج عن الممكنات لم يتأت اثبات البعثة والرسالة ليس بشيء لان غايته استلزام الوجوب الوحدة لا استلزام معرفته معرفتها فضلا عن التوقف ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين ثبوت الشيء والعلم بثبوته (قال خاتمة ٣) حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها ولا نزاع لاهل الاسلام في ان تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة وقدم ما يقوم بنفسه كلها من الخواص ونعني القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم واما بمعنى عدم المسبوقية بالغير فهو نفس الالوهية ووجوب الوجود فنحن انما نقول بالصفات القديمة دون الذوات ومع ذلك لا نجعل الصفة غير الذات والمعتزلة انما يقولون بخلق العباد لافعالهم دون غيرها من الاعراض والاجسام نعم تفويضهم تدبير شطر من حوادث العالم وهو الشرور والقبايح الى الشيطان على خلاف مشيئة الله تعالى وان كان باقداره وتمكينه خطب صعب واصعب منه قول الفلاسفة بقدم العقول وايجادها للنفوس وبعض الاجسام وتفويض تدبير عالم العناصر اليها والى الافلاك فرجع التوحيد عندهم الى وحدة الواجب لذاته لا غير والمعتزلة انما يبالغون في نفي تعدد القديم واهل السنة في نفي تعدد الخالق والكل متفقون على نفي تعدد الواجب والمستحق للعبادة والموجد للجسم واما المشركون فمنهم الثنوية القائلون بان للعالم الهين نورا هو مبدأ الخيرات وظلمة هو مبدأ الشرور ومنهم المجوس القائلون بان مبدأ الخيرات هو يزدان ومبدأ الشرور هو اهرمن واختلفوا في ان اهرمن ايضا قديم او حادث من يزدان وشبهتهم

٣(خاتمة) لم يخل بالتوحيد القول بقدم الصفات وايجاد الحيوان لافعاله وان قبح لفظ الخلق واقبح منه تفويض امر الشرور والقبايح الى الشيطان واما القول بقدم العقول وايجادها للنفوس والاجسام وقدم الافلاك وتدبيرها لعالم العناصر فخطب هائل والمشركون وفاقا هم الثنوية القائلون بمبدأين نور وظلمة والمجوس القائلون بتفويض الشرور حتى الاجسام الخبيثة الى اهرمن وان جعل متولدا من يزدان وعبدة الاصنام لتأويلات توهموها والقائلون بالولد سبحان الله عما يشركون

انه لو كان مبدأ الخير والشر واحدا لزم كون الواحد خيرا وشريرا وهو محال والجواب منع اللزوم ان اريد بالخير من غلب خيره وبالشرير من غلب شره ومنع استحالة اللازم ان اريد خالق الخير وخالق الشر في الجملة غاية الامر انه لا يصلح اطلاق الشرير لظهوره فيمن غلب شره وعورض بان الخير ان لم يقدر على دفع الشرير اوالشرور فعاجز وان قدر ولم يفعل فشرير وان جعل ابقاؤها خيرا لما فيه من الحكم والمصالح الخفية كما يزعم المعتزلة في خلق ابليس وذريته واقداره وتمكينه من الاغواء فلعل نفس خلق الشرور والقبائح ايضا كذلك فلا يكون شرا وسفها ومنهم عبدة الملائكة وعبدة الكواكب وعبدة الاصنام اما الملائكة والكواكب فيمكن انهم اعتقدوا كونها مؤثرة في عالم العناصر مدبرة لامور قديمة بالزمان شفعاء العباد عند الله تعالى مقربة اياهم اليه تعالى واما الاصنام فلاخفاء ان العاقل لا يعتقد فيها شيئا من ذلك قال الامام رحمه الله فلهم في ذلك تأويلات باطلة الاول انها صور ارواح تدبر امرهم وتعتني باصلاح حالهم على ما سبق الثاني انها صور الكواكب التي اليها تدبير هذا العالم فزينوا كلا منها بما يناسب ذلك الكوكب الثالث ان الاوقات الصالحة للطلسمات القوية الآثار لا توجد الا احيانا من ازمنة متطاولة جدا فعملوا في ذلك الوقت طلسما لمطلوب خاص يعظمونه ويرجعون اليه عند طلبه الرابع انهم اعتقدوا ان الله تعالى جسم على احسن ما يكون من الصورة وكذا الملائكة فاتخذوا صورا بالغوا في تحسينها وتزيينها وعبدوها لذلك الخامس انه لما مات منهم من هو كامل المرتبة عند الله تعالى اتخذوا تمثالا على صورته وعظموه تشفعا الى الله تعالى وتوسلا ومنهم اليهود القائلون بان عزيرا ابن الله لما احياه الله تعالى بعد موته وكان يقرأ التوراة عن ظهر قلبه ومنهم النصارى القائلون بان المسيح ابن الله حيث ولد بلا اب وورد في الانجيل ذكرهما بلفظ الاب والابن والجواب انه ان صح النقل من غير تحريف فمعنى الابوة الربوبية وكونه المبدأ والمرجع ومعنى البنوة التوجه الى جناب الحق عز وجل بالكلية كابن السبيل اوقصد التشريف والكرامة ولهذا نقل في الانجيل مثل ذلك في حق الامة ايضا حيث قال اني صاعد الى ابي وابيكم والهي والهكم وبالجملة فنفي الشركة في الالوهية ثابت عقلا وشرعا وفي استحقاق العبادة شرعا وما امروا الا ليعبدوا الله الها واحدا لا اله الا هو سبحانه عما يشركون (قال البحث الثاني) الواجب ليس بجسم لان كل جسم مركب من اجزاء عقلية هي الجنس والفصل ووجودية هي الهيولى والصورة اوالجواهر الفردة ومقدارية هي الابعاض وكل مركب محتاج الى جزئه ولا شيء من المحتاج بواجب وليس بعرض لان كل عرض محتاج الى محل يقومه اذ لا معنى له سوى ذلك ولا جوهر لان معنى الجوهر ممكن يستغنى عن المحل او ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع فيكون وجوده زائدا عليه والواجب ليس كذلك على ما سبق وليس في مكان وجهة لان المكان اسم للسطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي اوالفراغ الذي يشغله الجسم والجهة اسم لمنتهى مأخذ الاشارة ومقصد المتحرك فلا يكونان الا للجسم والجسماني والواجب ليس كذلك وللمتكلمين خصوصا القدماء منهم في هذه التنزيهات مسلك آخر في نفي الجوهرية والعرضية ان الجوهر اسم لما يتركب منه الشيء والعرض لما يستحيل بقاؤه وان كان يصح في الشاهد ان كل جوهر قائم بنفسه وكل قائم بنفسه جوهر وكل عرض قائم بالغير وكل قائم بالغير عرض الا ان اطلاق الاسم ليس من هذه الجهة بل من جهة ما ذكرنا بدلالة اللغة يقال فلان يجري على جوهره الشريف اي اصله وهذا الثوب جوهري اي محكم الاصل جيد الصنعة وهذا الامر عارض اي يزول وعرض لفلان امر اي معنى لا قرار له ولا يدوم ومنه العارض للسحاب ومن ههنا لا يجعلون الصفات القديمة القائمة بذات الله تعالى اعراضا وفي نفي الجسمية وجوه الاول ان كل جسم حادث لما سبق الثاني ان كل جسم متحيز بالضرورة

(البحث الثاني انه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا في مكان وجهة فالحكماء لان الجسم محتاج الى جزئه والعرض الى محله والجوهر وجوده زائد على ماهيته والمكان والجهة من خواص الجسم والمتكلمون لان الجوهر ينبئ لغة عما هو اصل الشيء والعرض عما يمتنع بقاؤه وان دام مع القائم بنفسه والقائم بغيره والجسم حادث لما سبق ومتحيز بالضرورة ومتصف ببعض الامتداد والاشكال لمخصص فيحتاج ولو كان الواجب متحيزا لزم قدم الحادث اعني الحيز ولزم امكان الواجب ووجوب المكان لان المتحيز محتاج الى الحيز دون العكس ولكان اما في كل حيز فيخالط ما لا ينبغي مع لزوم التداخل واما في البعض بمخصص فيحتاج اولا فيلزم الترجيح بلا مرجح) متن

﴿والواجب﴾

والواجب ليس كذلك لما سيأتي الثالث ان الواجب لوكان جسما فاما ان يتصف بجميع صفات
الاجسام فيلزم اجتماع الضدين كالحركة والسكون ونحوهما واما ان لايتصف بشئ فيلزم
انتفاء بعض لوازم الجسم مع ان الضدين قد يكونان بحيث يمتنع خلو الجسم عنهما واما ان
يتصف بالبعض دون البعض فيلزم احتياج الواجب في صفاته ان كان ذلك لمخصص ويلزم
الترجيح بلا مرجح ان كان لالمخصص الرابع انه لوكان جسما لكان متناهيا لما مر في تناهي
الابعاد فيكون مشكلا لان الشكل عبارة عن هيئة احاطة النهاية بالجسم وحينئذ اما ان يكون
على جميع الاشكال وهو محال او على البعض دون البعض لمخصص فيلزم الاحتياج اولا
لمخصص فيلزم الترجيح بلا مرجح لا يقال هذا وارد في اتصاف الواجب بصفاته دون
اضدادها لانا نقول صفاته صفات كمال يتصف بها لذاته واضدادها صفات نقص يتنزه عنها
لذاته بخلاف الاضداد المتواردة على الاجسام فانها قد تكون متساوية الاقدام وفي نفي
الحيز والجهة وجوه الاول انه لوكان الواجب متحيزا لزم قدم الحيز ضرورة امتناع المتحيز بدونه
واللازم باطل لما مر من حدوث ماسوى الواجب وصفاته الثاني انه لوكان في مكان لكان محتاجا
اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب ولكان المكان مستغنى عنه لامكان
الخلاء والمستغني عن الواجب يكون مستغنى عما سواه بالطريق الاولى فيكون واجبا والمفروض
ان الواجب هو المتمكن لا المكان ومبنى الوجهين على ان الحيز موجود لا متوهم الثالث لو كان
الواجب في حيز وجهة فاما ان يكون في جميع الاحياز والجهات فيلزم تداخل المتحيزات
ومخالطة الواجب بما لاينبغي كالقاذورات واما ان يكون في البعض دون البعض فان كان
لمخصص لزم الاحتياج والا لزم الترجيح بلا مرجح (قال واما المخالفون ٤) اجراء الجسم
مجرى الموجود مخالف للعرف واللغة ولما اشتهر من الاصطلاحات لكن اطلاق
الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شايع فيما بين
الحكماء فمن ههنا يقع في كلام بعضهم اطلاق لفظ الجوهر على الواجب وفي كلام ابن
كرام ان الله تعالى احدي الذات احدي الجوهر ومع هذا فلا ينبغي ان يجترأ على ذلك
ولا على اطلاق الجسم عليه بمعنى الموجود اما سمعا فلعدم اذن الشارع واما عقلا فلايهامه
لما عليه المجسمة من كونه جسما بالمعنى المشهور ولما عليه النصارى من انه جوهر واحد ثلثة اقانيم
على ماسيجيء واما القائلون بحقيقة الجسمية والحيز والجهة فقد بنوا مذهبهم على قضايا وهمية
كاذبة تستلزمها وعلى ظواهر آيات واحاديث تشعر بهما اما الاول فكقولهم كل موجود فهو اما جسم
او حال في جسم والواجب يمتنع ان يكون حالا في الجسم لامتناع احتياجه فتعين كونه جسما
وكقولهم كل موجود اما متحيز او حال في المتحيز ويتعين كونه متحيزا لما مر وكقولهم الواجب
اما متصل بالعالم واما منفصل عنه وايا ما كان يكون في جهة منه وكقولهم الواجب اما داخل في العالم
فيكون متحيزا او خارج عنه فيكون في جهة منه ويدعون في صحة هذه المنفصلات وتمام انحصارها
الضرورة والجواب المنع كيف وليس تركيبها عن الشئ ونقيضه او المساوي لنقيضه واطبق اكثر
العقلاء على خلافها وعلى ان الموجود اما جسم او جسماني اوليس بجسم ولا جسماني وكذا
باقي التقسيمات المذكورة والجزم بالانحصار في القسمين انما هو من الاحكام الكاذبة للوهم ودعوى
الضرورة مبنية على العناد والمكابرة او على ان الوهميات كثيرا ماتشتبه بالاوليات واما الثاني
فكقوله تعالى وجاء ربك (فهل ينظرون الا ان يأتيهم الله (الرحمن على العرش استوى (اليه يصعد الكلم
الطيب (ويبقى وجه ربك (يد الله فوق ايديهم (ولتصنع على عيني (خلقت بيدي (والسموات مطويات
بيمينه (ياحسرتا على ما فرطت في جنب الله الى غير ذلك وكقوله عليه السلام للجارية الخرساء

٤ فمنهم من اطلق الجسم بمعنى الموجود
والجوهر بمعنى القائم بنفسه والحق
المنع شرعا واحتياطا ومنهم المجسمة
القائلون بانه جسم على صورة شاب
امرد او شيخ اشمط او سبيكة بيضاء
يتلألأ والمشبهة القائلون بانه
في جهة العلو وفوق العرش مماساله
او محاذيا بعد متناه اوغير متناه متمسكين
بان كل موجود جسم او جسماني
او متحيز او حال فيه ومتصل بالعالم
او منفصل وداخل العالم او خارجه
وبظواهر النصوص المشعرة
بالجهة والجسمية والجواب ظاهرا
مما

اين الله فاشارت الى السماء فلم ينكر عليها وحكم باسلامها وكقوله عليه السلام ان الله تعالى ينزل الى سماء الدنيا الحديث (ان الله خلق آدم على صورته (ان الجبار يضع قدمه في النار (انه يضحك الى اوليائه حتى تبدو نواجذه (ان الصدقة تقع في كف الرحمن الى غير ذلك والجواب انها ظنيات سمعية في معارضة قطعيات عقلية فيقطع بانها ليست على ظواهرها ويفوض العلم بمعانيها الى الله تعالى مع اعتقاد حقيتها جريا على الطريق الاسلم الموافق للوقف على الا الله في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله او تأول تأويلات مناسبة موافقة لما عليه الادلة العقلية على ما ذكر في كتب التفاسير وشروح الاحاديث سلوكا للطريق الاحكم الموافق للعطف في الا الله والراسخون في العلم فان قيل اذا كان الدين الحق نفي الحيز والجهة فما بال الكتب السماوية والاحاديث النبوية مشعرة في مواضع لا تحصى بثبوت ذلك من غير ان يقع في موضع منها تصريح بنفي ذلك وتحقيق كما كررت الدلالة على وجود الصانع ووحدته وعلمه وقدرته وحقيقة المعاد وحشر الاجساد في عدة مواضع واكدت غاية التأكيد مع ان هذا ايضا حقيق بغاية التأكيد والتحقيق لما تقرر في فطرة العقلاء مع اختلاف الاديان والآراء من التوجه الى العلو عند الدعاء ورفع الايدي الى السماء اجيب بانه لما كان التنزيه عن الجهة مما تقصر عنه عقول العامة حتى تكاد تجزم بنفي ما ليس في الجهة كان الانسب في خطاباتهم والاقرب الى صلاحهم والاليق بدعوتهم الى الحق ما يكون ظاهرا في التشبيه وكون الصانع في اشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث وتوجه العقلاء الى السماء ليس من جهة اعتقادهم انه في السماء بل من جهة ان السماء قبلة الدعاء اذ منها يتوقع الخيرات والبركات وهبوط الانوار ونزول الامطار (قال تنبيه لما ثبت ٤) لما ثبت ان الواجب ليس بجسم ظهر انه لا يتصف بشيء من الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة او الباطنة مثل الصورة واللون والطعم والرائحة واللذة والالم والفرح والغم والغضب ونحو ذلك اذ لا يعقل منها الا ما يخص الاجسام وان كان البعض منها مختصا بذوات الانفس ولان البعض منها تغيرات وانفعالات وهي على الله تعالى محال واثبت الحكماء اللذة العقلية لان كماله انه امور ملائمة وهو مدرك لها فيبتهج بها واعترض بانه ان اريد ان الحالة التي نسميها اللذة هي نفس ادراك الملائم فغير معلوم فان اريد انها حاصلة البتة عند ادراك الملائم فربما يختص ذلك بادراكنا دون ادراكه فانهما مختلفان قطعا واعلم ان بعض القدماء بالغوا في التنزيه حتى امتنعوا عن اطلاق اسم الشيء بل العالم والقادر وغيرهما على الله تعالى زعما منهم انه يوجب اثبات المثل له وليس كذلك لان المماثلة انما تلزم لو كان المعنى المشترك بينه وبين غيره فيهما على السواء ولا تساوي بين شيئيته وشيئية غيره ولا بين علمه وعلم غيره وكذا جميع الصفات واشنع من ذلك امتناع الملاحدة عن اطلاق اسم الموجود عليه واما الامتناع عن اطلاق اسم الماهية فذهب كثير من المتكلمين لان معناها المجانسة يقال ما هذا الشيء اي من اي جنس هو وقالوا وما روي ان ابا حنيفة رضي الله تعالى عنه كان يقول ان لله تعالى ماهية لا يعلمها الا هو ليس بصحيح اذ لم يوجد في كتبه ولم ينقل عن اصحابه العارفين بمذهبه ولو ثبت فمعناه انه يعلم نفسه بالمشاهدة لا بدليل او خبر او ان له اسما لا يعلمه غيره فان لفظة ما قد تقع سؤالا عن الاسم قال الشيخ ابو منصور رحمه الله تعالى ان سألنا سائل عن الله تعالى ما هو قلنا ان اردت ما اسمه فالله الرحمن الرحيم وان اردت ما صفته فسميع بصير وان اردت ما فعله فخلق المخلوقات ووضع كل شيء موضعه وان اردت ما ماهيته فهو متعال عن المثال والجنس (قال المبحث الثالث ٦) الواجب لا يتحد بغيره ولا يحل فيه اما الاتحاد فلما سبق من امتناع اتحاد الاثنين ولانه يلزم كون الواجب هو الممكن والممكن هو الواجب وذلك محال بالضرورة واما الحلول فلوجوه الاول ان الحال في الشيء يفتقر اليه في الجملة سواء كان حلول جسم في مكان

٤ تنبيه ولا يتصف بشيء من الكميات والكيفيات من الطول والعرض والصورة واللون والطعم والرائحة والفرح والغم والغضب واللذة والالم وقول الحكماء باللذة العقلية لانه يدرك كمالاتها فيبتهج بها انما يتم لو ثبت ان ادراك الملائم في الغائب لذة او ملزوم لها كما في الشاهد متن

٦ ثم انه لا يتحد بغيره لما سبق ولامتناع كون الواجب واجبا ممكنا ولا يحل فيه لان الحال في الشيء محتاج اليه ولانه ان احتاج الى المحل لزم امكانه والا امتنع حلوله وقد يستدل بان الحلول اما صفة كمال فيلزم الاستكمال بالغير او لا فيجب نفيه وبان ما اتفق العقلاء عليه من الحلول هو التبعية في التحيز وبانه لو جاز حلوله في الاجسام لما وقع القطع بعدم حلوله في اصغرها متن

اوعرض فى جوهر اوصورة فى مادة كما هو رأى الحكماء اوصفة فى موصوف كصفات المجردات
والافتقار الى الغير ينافى الوجوب فان قيل قد يكون حلول امتزاج كالماء فى الورد قلنا ذلك
من خواص الاجسام ومفض الى الانقسام وعائد الى حلول الجسم فى المكان الثانى انه لوحل فى محل
فاما مع وجوب ذلك وحينئذ يفتقر الى المحل ويلزم امكانه وقدم المحل بل وجوبه لان ما يفتقر اليه الواجب
اولى بان يكون واجبا واما مع جوازه وحينئذ يكون غنيا عن المحل والحال يجب افتقاره الى المحل فيلزم
انقلاب الغنى عن الشئ محتاجا اليه هكذا قرره الامام رحمه الله ثم اعترض بانه على التقدير الاول لا يلزم
الافتقار لجواز ان توجب ذاته ذلك المحل والمحل الحلول اوتوجب ذاته المحل والحلول جميعا
ووجوب اللوازم والآثار عند المؤثر لا يوجب احتياجه اليها وعلى التقدير الثانى لا يلزم الانقلاب
لانا لا نسلم ان الحال فى الشئ يكون محتاجا اليه كالجسم المعين يحل فى الحيز المعين مع عدم احتياجه
فى ذاته اليه وقد يقرر بانه ان كان مستغنيا بالذات عن المحل لم يحل فيه لان الحال فى الشئ محتاج اليه
ولا شئ من الغنى بالذات كذلك والا اى وان لم يكن مستغنيا بالذات لزم امكانه وقدم المحل وهو ظاهر
واعترض بان عدم الاستغناء بالذات لا يستلزم الاحتياج بالذات ليلزم امكانه وقدم المحل لجواز ان يكون
كل من الغنى والاحتياج عارضا بحسب امر خارج واجيب بان مجرد عدم الاستغناء بالذات
يستلزم الامكان لان الواجب مستغن بالذات ضرورة ولا حاجة الى توسيط الاحتياج بالذات
وقد يقرر بانه ان كان محتاجا بالذات لزم امكانه والا امتنع حلوله ورد بان عدم الاحتياج الذاتى
لا ينافى عروض الاحتياج فلا ينافى الحلول الثالث ان الحلول فى الغير ان لم يكن صفة
كمال وجب نفيه عن الواجب وان كان لزم كون الواجب مستكملا بالغير وهو باطل وفاقا الرابع
انه لو حل فى شئ لزم تحيزه لان المعقول من الحلول باتفاق العقلاء هو حصول العرض فى الحيز
تبعا لحصول الجوهر واما صفات البارى عز وجل فالفلاسفة لا يقولون بها والمتكلمون
لا يقولون بكونها اعراضا ولا بكونها حالة فى الذات بل قائمة بها بمعنى الاختصاص الناعت
الخامس انه لو حل فى جسم على ما يزعم الخصم فاما فى جميع اجزائه فيلزم الانقسام اوفى
جزء منه فيكون اصغر الاشياء وكلاهما باطل بالضرورة والاعتراف السادس لو حل فى جسم والاجسام
متماثلة لتركبها من الجواهر الفردة المتفقة الحقيقة على ما بين لجاز حلوله فى احقر الاجسام وارذلها
فلا يحصل الجزم بعدم حلوله فى مثل البعوضة وهو باطل بلا نزاع (قال والقول بالحلول ٧) يعنى كما
قامت الدلالة على امتناع الحلول والاتحاد على الذات فكذا على الصفات بل اولى لاستحالة
انتقال الصفة عن الذات والاحتمالات التى تذهب اليها اوهام المخالفين فى هذا الاصل ثمانية
حلول ذات الواجب اوصفته فى بدن الانسان او روحه وكذا الاتحاد والمخالفون منهم نصارى
ومنهم منتمون الى الاسلام اما النصارى فقد ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد
ثلثة اقانيم هى الوجود والعلم والحياة المعبر عنها عندهم بالاب والابن وروح القدس على ما
يقولون آبا ابنا روحا قدسا ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وجعل الواحد ثلثة
جهالة اوميل الى ان الصفات نفس الذات واقتصارهم على العلم والحيوة دون القدرة وغيرها
جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم قالوا
ان الكلمة وهى اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر
بالماء عند الملكانية وبطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بلور عند النسطورية
وبطريق الانقلاب لحما ودما بحيث صار الاله هو المسيح عند اليعقوبية ومنهم من قال ظهر اللاهوت
بالناسوت كما يظهر الملك فى صورة البشر وقيل تركب اللاهوت والناسوت كالنفس مع
البدن وقيل ان الكلمة قد تداخل الجسد فيصدر عنه خوارق العادات وقد تفارقه فتحله
الآلام والآفات الى غير ذلك من الهذيانات واما المنتمون الى الاسلام فمنهم بعض غلاة

٧ والاتحاد محكى عن النصارى فى حق عيسى عليه السلام وعن بعض الغلاة فى حق ائمتهم وعن بعض المتصوفة فى حق كملتهم واما ما يدعى بعضهم من ارتفاع الكثرة عند الفناء فى التوحيد وانه لا كثرة فى الوجود اصلا فبحث آخر منه

الشبهة الفاسدة اوبانه لايمتنع ان يظهر في صورة بعض الكاملين كما تظهر جبرائيل في صورة دحية الكلبي وكبعض الجن او الشياطين في صورة الاناسي ولا يبعد ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين واولى الناس بذلك على رضي الله عنه واولاده المخصوصون الذين هم خير البرية والعلم في الكمالات العلمية والعملية ولهذا كان يصدر عنهم في العلوم والاعمال ما هو فوق الطاقة البشرية ومنهم بعض المتصوفة القائلين بان السالك اذا امعن في السلوك وخاض معظم لجة الوصول فربما يحل الله فيه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا كالنار في الجمر بحيث لا تمايز او يتحد به بحيث لا اثنينية ولا تغاير وصح ان يقول هو انا وانا هو وحينئذ يرتفع الامر والنهي ويظهر من الغرائب والعجائب ما لا يتصور من البشر وفساد الرأيين غني عن البيان وههنا مذهبان آخران يوهمان بالحلول او الاتحاد وليسا منه في شيء الاول ان السالك اذا انتهى سلوكه الى الله وفي الله يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث تضمحل ذاته في ذاته تعالى وصفاته في صفاته ويغيب عن كل ما سواه ولا يرى في الوجود الا الله تعالى وهذا الذي يسمونه الفناء في التوحيد واليه يشير الحديث الالهي ان العبد لايزال يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر وحينئذ ربما تصدر عنه عبارات تشعر بالحلول او الاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال وتعذر الكشف عنها بالمقال ونحن على ساحل التمني نغترف من بحر التوحيد بقدر الامكان ونعترف بان طريق الفناء فيه العيان دون البرهان والله الموفق والثاني ان الواجب هو الوجود المطلق وهو واحد لا كثرة فيه اصلا وانما الكثرة في الاضافات والتعينات التي هي بمنزلة الخيال والسراب اذ الكل في الحقيقة واحد يتكرر على المظاهر لا بطريق المخالطة ويتكثر في النواظر لا بطريق الانقسام فلا حلول ههنا ولا اتحاد لعدم الاثنينية والغيرية وكلامهم في ذلك طويل خارج عن طريق العقل والشرع وقد اشرنا في بحث الوجود الى بطلانه لكن من اضلل الله فما له من هاد (قال المبحث الرابع ٢) الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث اي الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما اتصافه بالسلوب والاضافات الحادثة بعد ما لم تكن ككونه غير رازق لزيد الميت ورازقا لعمرو المولود وبالصفات الحقيقية المعتبرة التعلقات ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فجائز وكذا بالاحوال المتجددة بعد ما لم تكن كالعالميات المتجددة بتجدد المعلومات عند ابي الحسين البصري على ما سيجيء تحقيق ذلك وبهذا يندفع ما ذكره الامام الرازي من ان القول بكون الواجب محلا للحوادث لازم على جميع الفرق وان كانوا يتبرؤن عنه اما الاشاعرة فلان زيدا اذا وجد كان الواجب غير قادر على خلقه بعد ما كان وفاعلا له عالما بانه موجود مبصرا لصورته سامعا لصوته آمرا له بالصلاة بعد ما لم يكن كذلك واما المعتزلة فلقولهم بحدوث المريدية والكارهية للمراد وجوده او عدمه والسامعية والمبصرية لما يحدث من الاصوات والالوان وكذا بتجدد العالميات بتجدد المعلومات عند ابي الحسين البصري واما الفلاسفة فلقولهم بان لله تعالى اضافة الى ما حدث ثم في القبلية ثم المعية ثم البعدية وهم لا يقولون بوجود كل اضافة حتى يلزم اتصافه بموجودات حادثة على ما هو المتنازع وهذه الشبهة هي العمدة في تمسك المجوزين ولا تكون واردة في محل النزاع وقد يتمسك بان المصحح لقيام الصفة بالواجب اما كونها صفة فيعم القديم والحادث واما مع قيد القدم اعني كونه غير مسبوق بالعدم وهو عدمي لا يصلح جزأ للمؤثر وجوابه منع الحصر لجواز ان يكون المصحح ماهية الصفة القديمة المخالفة لماهية الصفة الحادثة على ان يكون الامران مختلفين متشاركين في مفهوم الوصفية ولو سلم فيجوز ان يكون القدم شرطا او الحدوث مانعا احتج المانعون بوجوه الاول انه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه وهو باطل بالاجماع وجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات

ثم في امتناع اتصافه بالحادث بمعنى الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما اتصاف بالعالم تعلقات حادثة او بغيره من السلوب والاضافات والاحوال فليس من المتنازع ولا يصلح تمسكاتهم والاستدلال بان المصحح للاتصاف هو مطلق الصفة اذ لا عبرة بالقدم لكونه عدميا فمع جواز ان يكون المصحح حقيقة الصفة القديمة او يكون القدم شرطا او الحدوث مانعا وجوه الاول الاجماع على ان ما يصح عليه ان كان صفة كمال لم يخل عنه والا لم يتصف به اي ان الاتصاف بالحادث نقص وهو عليه محال الثاني انه لو جاز لجاز في الازل لاستحالة الانقلاب وهو يستلزم جواز وجود الحادث في الازل لامتناع الاتصاف بالشيء بدونه الرابع انه لو جاز لزم عدم خلوه عن الحادث لاتصافه قبل ذلك الحادث بضده الحادث لزواله وقبلية الحادث لما مر واستضعف الاول بانه يجوز ان تكون الحوادث كمالات متلاحقة مشروطا ابتداء الكل بانتهاء الآخر وفيه نظر والثاني بان النقص يعني تبدل في الصفات وهو تأثر من الغير نفس المتنازع والثالث بان اللازم ازلية الجواز والمحال جواز الازلية والرابع بمنع مقدمات الملازمة متن

الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصانا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن
من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به الاتفاق على ان كل ما يتصف هو به يلزم ان يكون
صفة كمال و اعترض بانا لانسلم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما تكون لو لم يكن حال الخلو
متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال تتعاقب
افراده من غير بداية ونهاية و يكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء
في حركات الافلاك فالخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول كمال آخر بل لاستمرار كمالات غير
متناهية فلا يكون نقصا واجيب بان المقدمة اجماعية بل ضرورية والسند مدفوع بانه اذا كان
كل فرد حادثا كان النوع حادثا ضرورة انه لا يوجد الا في ضمن فرد و بان الواجب على ما ذكرتم
لا يخلو عن الحادث فيكون حادثا ضرورة و بانه في الازل يكون خاليا عن كل فرد ضرورة امتناع
الحادث في الازل فيكون ناقصا الثاني وهو العمدة عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث تغير
وهو على الله تعالى محال واعترض بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى
نفس المتنازع وان اريد تغير في الواجبية اوتأثير وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز
ان يكون الحادث معلول الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية
متلاحقة الافراد مشروطا ابتداء كل بانتهاء الاخر كحركات الافلاك عندهم الثالث
انه لو اتصف بالحادث لزم جواز ازلية الحادث بوصف الحدوث و هو باطل ضرورة ان الحادث
ماله اول والازلي ما لا اول له وجه اللزوم انه يجوز اتصافه بذلك الحادث في الازل اذ لو امتنع
لاستحال انقلابه الى الجواز وجواز الاتصاف بالشئ في الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشئ
في الازل فيلزم جواز وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب جواز
الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز و هو لا يستلزم الازلية جواز الحادث
لا جواز الاتصاف في الازل على ان يكون قيدا للاتصاف فلا يلزم جواز ازلية الحادث ولا خفاء
في ان المحال جواز ازلية الحادث بمعنى امكان ان يوجد في الازل لا ازلية جوازه بمعنى ان يمكن
في الازل وجوده في الجملة وهذا كما يقال ان قابلية الاله لايجاد العالم متحققة في الازل بخلاف
قابليته لايجاد العالم في الازل اي يمكن في الازل ان يوجده ولا يمكن ان يوجده في الازل ومبنى
الكلام على ان يعتبر الحادث بشرط الحدوث والا فلا خفاء في امكان وجوده في الازل الرابع
انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا لما سبق في حدوث العالم
ولمساعدة الخصم على ذلك اما الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه
وعن ضده وضد الحادث حادث لانه منقطع الى الحادث ولا شئ من القديم كذلك لما تقرر
ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابليته وهي حادثة لما مر من ان ازلية
القابلية تستلزم جواز ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية الحادث وهو محال وكلا الوجهين ضعيف
اما الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نسلم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف
لا يخلو عن الضدين وان اريد مجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا حتى ان عدم كل شئ ضد له
و يستحيل الخلو عنهما فلا نسلم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث ان جعلا من صفات
الموجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقا على المعدوم ايضا
باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود
لظهور زوال العدم الازلي لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي معناه امكان
الاتصاف ولو سلم فازليتها انما تقتضي ازلية جواز المقبول اي امكانه لا جواز ازليته ليلزم المحال
وقد عرف الفرق (قال الفصل الثالث في الصفات الوجودية ٣) لا خفاء ولا نزاع في ان اتصاف

٣ وفيه مباحث المبحث الاول صفاته زائدة على الذات فهو عالم له علم قادر له قدرة حي له حيوة الى غير ذلك خلافا للفلاسفة والمعتزلة متن

الواجب بالسلبيات مثل كونه واحدا مجردا ليس في جهة وحيز لا يقتضي ثبوت صفات له وكذا بالاضافات والافعال مثل كونه العلي والعظيم والاول والآخر والقابض والباسط والخافض والرافع ونحو ذلك واما الخلاف في الصفات الثبوتية الحقيقية مثل كونه العالم والقادر فعند اهل الحق له صفات ازلية زائدة على الذات فهو عالم له علم وقادر له قدرة وحي له حيوة وكذا في السميع والبصير والمتكلم وغير ذلك مع اختلاف في البعض وفي كونها غير الذات بعد الاتفاق على انها ليست عين الذات وكذا في الصفات بعضها مع بعض وهذا القدر تحرزهم عن القول بتعدد القدماء حتى منع بعضهم ان يقال صفاته قديمة وان كانت ازلية بل يقال هو قديم بصفاته وآثروا ان يقال هي قائمة بذاته او موجودة بذاته ولا يقال هي فيه او معه او مجاورة له او حالة فيه لايهام التغاير واطبقوا على انها لا توصف بكونها اعراضا وخالف في القول بزيادة الصفات اكثر الفرق كالفلاسفة والمعتزلة ومن يجري مجراهم من اهل البدع والاهواء وسموا القائلين بها بالصفاتية ثم اختلفت عباراتهم فقيل هو حي عالم قادر لنفسه وقيل بنفسه وقيل لكونه على حالة هي اخص صفاته وقيل لا لنفسه ولا لعلة و كلام الامام الرازي في تحقيق اثبات الصفات وتحرير محل النزاع ربما يميل الى الاعتزال قال في المطالب العالية اهم المهمات في هذه المسئلة البحث عن محل الخلاف فمن المتكلمين من زعم ان العلم صفة قائمة بذات العالم وانها تعلق بالمعلوم فهنالك امور ثلثة الذات والصفة والتعلق ومنهم من زعم ان العلم صفة توجب العالمية وانهما لا تعلقا بالمعلوم من غير ان يبين ان المتعلق هو العلم او العالمية فيكون هناك امور اربعة او كلاهما فيكون هناك امور خمسة ثم قال واما نحن فلا نثبت الا امرين الذات والنسبة المسماة بالعالمية وندعي انها امر زائد على الذات موجود فيه للقطع بان المفهوم من هذه النسبة ليس هو المفهوم من الذات وان من اعترف بكونه عالما يمكنه نفي هذه النسبة اذ لا معنى للعالم الا الذات الموصوفة بهذه النسبة ولا للقادر الا الذات الموصوفة بانه يصح منه الفعل هذا وقد عرفت انه لا يجوز ان يكون العلم نفس الاضافة وقد صرح هو ايضا بذلك حيث قال في نهاية العقول لو كان كونه عالما وقادرا مجرد امر اضافي لتوقف ثبوته على ثبوت المعلوم والمقدور لان وجود الامور الاضافية مشروط بوجود المضافين لكن المعلوم قد يكون محالا وقد يكون ممكنا لا يوجد الا بايجاد الله المتوقف على كونه عالما قادرا (قال لنا وجوه) الاول طريقة القدماء وهو اعتبار الغائب بالشاهد وتقريره على ما ذكره امام الحرمين انه لا بد في ذلك من جامع للقطع بانه لا يصح في الغائب الحكم بكونه جسما تحديدا بناء على انا لا نشاهد الفاعل الا كذلك والجوامع اربعة العلة والشرط والحقيقة والدليل فانه اذا ثبت في الشاهد كون الحكم معللا بعلة كالعالمية بالعلم او مشروطا بشرط كالعالمية بالحيوة او تقررت حقيقة في محقق ككون حقيقة العالم من قام به العلم او دل دليل على مدلول عقلا كدلالة الاحداث على المحدث لزم اطراد ذلك في الغائب وقد ثبت في الشاهد ان حقيقة العالم من قام به العلم وان الحكم بكون العالم عالما معلل بالعلم فلزم القضاء بذلك في الغائب وكذا الكلام في القدرة والحيوة وغيرهما وهذا احتجاج على المعتزلة القائلين بصحة قياس الغائب على الشاهد عند شرائطه وبكون هذه الاحكام في الشاهد معللة بالصفات كالعالمية بالعلم فلا يتوجه منع الامرين نعم يتوجه ما قيل ان هذه الاحكام انما تعلل في الشاهد لجوازها فلا تعلل في الغائب لوجوبها وان من شرط القياس ان يتماثل امران فيثبت لاحدهما مثل ما ثبت للآخر وهذه الاحكام تختلف غائبا وشاهدا بالقدم والحدوث والشمول واللاشمول وغير ذلك وكذا الصفات التي اثبتوها عللا لها واجيب بان الوجوب لا ينافي التعليل غايته انه لا يعلل الا بالواجب والجائز يعلل بالجائز وانه لا اختلاف لهذه الاحكام ولا الصفات فيما

لنا وجوه الاول ان حد العالم من قام به العلم وعلة العالمية اعني كونه عالما هو العلم وهذا لا يختلف شاهدا وغائبا بخلاف ما ليس من الوجوه التي توجب كون العالم عالما كالعرضية والحدوث ونحو ذلك الثاني انه لا يعقل من العالم الا من له العلم ومن المعلوم الا ما تعلق به العلم فبالضرورة اذا كان عالما وكان له معلوم كان له علم فان قيل علمه ذاته قلنا فلا يبعد حمله على الذات ولا تتميز الصفات ولا يفتقر الى الاثبات ويكون العلم مثلا واجبا معبودا صانعا للعالم موصوفا بالكمالات فان قيل يكفي تغاير المفهوم كما في سائر المحمولات قلنا ليس الكلام في مثل العالم والقادر والحي بل في العلم والقدرة والحيوة فان قيل ذاته من حيث التعلق بالمعلومات عالم بل علم وبالمقدورات قادر بل قدرة كالواحد نصف الاثنين وثلث الثلثة وهكذا مع ان الموجود واحد قلنا نعلم قطعا ان الذات لا تكون علما وقدرة بل عالما وقادرا ويبقى الكلام في المعنى الذي هو ماخذ الاشتقاق ولا يجدي لك تسميته بالتعلق للقطع بانه من الصفات الحقيقية لا الاعتبارات العقلية الثالث قوله تعالى انزله بعلمه فاعلموا انما انزل بعلم الله ذو القوة المتين ان القوة لله متن

يتعلق بالمقصود فان العلم انما يوجب كون العالم عالما من حيث كونه علما لا من حيث كونه عرضا وحادثا اونحو ذلك الوجه الثانى ان الله تعالى عالم وكل عالم فله علم اذ لا يعقل من العالم الا ذلك وكذا القادر وغيره وتقرير آخر ان الله تعالى معلوما وكل من له معلوم فله علم اذ لا معنى للمعلوم الا ما تعلق به العلم فان قيل سلمنا ان له علما لكن لا يجوز ان يكون علمه نفس ذاته لا زايدا عليه وكذا سائر الصفات قلنا لانه يلزم منه محالات احدها ان لا يكون حمل تلك الصفات على الذات مفيدا بمنزلة قولنا الانسان بشر والذات ذات والعالم عالم والعلم علم وثانيها ان يكون العلم هو القدرة والقدرة هى الحيوة وكذا البواقى من غير تمايز اصلا لانها كلها نفس الذات فينتظم قياس هكذا العلم هو الذات والذات هو القدرة لان القدرة اذا كانت نفس الذات كان الذات نفس القدرة ضرورة وثالثها ان يجزم العقل بكون الواجب عالما قادرا حيا سميعا بصيرا من غير افتقار الى اثبات ذلك بالبرهان لان كون الشئ نفسه ضرورى ورابعها ان يكون العلم مثلا واجب الوجود لذاته قائما بنفسه صانعا للعالم معبودا للعباد حيا قادرا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الكمالات وليس كذلك وفاقا حتى صرح الكعبى بان من زعم ان علم الله يعبد فهو كافر فان قيل يكفى فى عدم لزوم هذه المحالات كون المفهوم من الذات غير المفهوم من الصفات وكون المفهوم من كل صفة مغايرا للمفهوم من الاخرى وهذا لا نزاع فيه ولا يستلزم الزيادة بحسب الوجود كما هو المطلوب الاترى ان حمل مثل الكاتب والضاحك والعالم والقادر على الانسان مفيد وربما يحتاج الى البيان مع اتحاد الذات وعدم لزوم كون الكتابة هو الضحك او الضاحك والناطق قلنا ليس الكلام فى العالم والقادر والحى ونحو ذلك مما يحمل على الذات بالمواطأة بل فى العلم والقدرة والحيوة ونحوها مما لا يحمل الا بالاشتقاق فانها اذا كانت نفس الذات كان لزوم المحالات المذكورة ظاهرا فان قيل انما يلزم ذلك لو لم تكن الذات مع الصفات وكذا الصفات بعضها مع البعض متغايرة بحسب الاعتبار وان كانت متحدة بحسب الوجود وذلك بان تكون الذات من حيث التعلق بالمعلومات عالما بل علما ومن حيث التعلق بالمقدورات قادرا بل قدرة ومن حيث كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر حيا بل حيوة وعلى هذا القياس ويكون معنى الحمل ان الذات متعلق بالمعلومات وبالمقدورات مثلا ولا خفاء فى افادته وافتقاره الى البيان ولا فى تمايز الاعتبارات بعضها عن البعض من غير تكثر فى الذات اصلا بحسب الوجود وهذا كما ان الواحد نصف الاثنين ثلث للثلثة ربع للاربعة وهكذا الى غير النهاية مع ان الموجود واحد لا غير والحمل مفيد والنصفية متميزة عن الثلثية قلنا كون الذات نفس التعلق الذى هو العلم والقدرة مثلا ضرورى البطلان ككون الواحد نفس النصفية والثلثية وانما هو عالم وقادر فيبقى الكلام فى مأخذ الاشتقاق اعنى العلم والقدرة وانه لابد ان يكون معنى وراء الذات لا نفسه ولا يفيدك تسميته بالتعلق لان مثل العلم والقدرة ليس من الاعتبارات العقلية التى لا تحقق لها فى الاعيان بمنزلة الحدوث والامكان بل من المعانى الحقيقية فلا بد من القول بكونها نفس الذات فيعود المحذور او وراء الذات فيثبت المطلوب وايضا وصف العالمية والقادرية وكذا المعلومية والمقدورية انما يتحقق بعد تمام التعلق فعلى ما ذكر يكون كل من العلم والقدرة عبارة عن تعلق الذات بامر فلا بد فى التمايز من خصوصية بها يكون احد التعلقين علما والآخر قدرة وهو المراد بالمعنى الزائد على الذات والحاصل انه لا نزاع فى انه تعالى عالم حى قادر ونحو ذلك وهذه الالفاظ ليست اسماء للذات من غير اعتبار معنى بل هى اسماء مشتقة معناها اثبات ما هو مأخذ الاشتقاق ولا معنى له سوى ادراك المعانى والتمكن من الفعل والترك ونحو ذلك فلزم بالضرورة ثبوت هذه المعانى للواجب كيف والخلو عنها نقص وذهاب الى انه لا يعلم ولا يقدر ثم هذه المعانى يمتنع ان تكون نفس الذات لامتناع قيامها بانفسها ولما سبق من المحالات

فتعين كونهما معانى وراء الذات والمعتزلة مع ارتكابهم شناعة العالم بلا علم والقادر بلا قدرة لا يرضون رأسا برأس بل يبالغون بنفى الصفات ويعدون اثباتهما من ابا بهما لان الوجه الثالث النصوص الدالة على اثبات العلم والقدرة بحيث لا تحتمل التأويل كقوله تعالى انزله بعلمه وقوله فاعلموا انما انزل بعلم الله اى ملتبسا بعلمه بمعنى انه تعلق به العلم لا بمعنى مقارنا العلم لجزم كون العلم معنى فيجب تأويله وكقوله تعالى ان القوة لله وقوله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين (قال تمسك المخالف بوجوه) للقائلين بنفى الصفات شبه بعضها على اصول الفلاسفة تمسكا للفلاسفة وبعضها على قواعد الكلام تمسكا للمعتزلة وبعضها من مخترعات اهل السنة على احد الطريقين دفعا لهما ولم يصرح فى المتن بنسبة كل الى من يتمسك به لعدم خفائه على الناظر فى المقدمات الاول وهو للفلاسفة لو كانت له صفة زائدة لكانت ممكنة لان الصفة لا تقوم بنفسها فضلا عن الوجوب كيف وقد ثبت ان الواجب واحد وما وقع فى كلام بعض العلماء من ان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته فمعناه انها واجبة لذات الواجب اى مستندة الى الله بطريق الايجاب لا بطريق الخلق بالقصد والاختيار ليلزم كونها حادثة وكون القدرة مثلا مسبوقة بقدرة اخرى وما ثبت من كون الواجب مختارا لا موجبا انما هو فى غير صفاته واما استناد الصفات عند من يثبتها فليس الا بطريق الايجاب وكذا قولهم علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان ينبغى ان يخص بغير صفاته ولا يخفى ان مثل هذه التخصيصات فى الاحكام العقلية بعيد جدا ثم صفاته على تقدير تحققها ولزوم امكانها يجب ان تكون اثرا له لامتناع افتقار الواجب فى صفاته وكمالاته الى الغير فيلزم كونه القابل والفاعل وهو باطل لما مر واجيب بالمنع كما مر وقد يقرر لزوم كونه الفاعل بان جميع الممكنات مستندة اليه وكانه الزامى والا فاكثر الممكنات عند الفلاسفة اثر للغير وان كانت بالآخرة منتهية الى الواجب مستندة اليه بالواسطة وهذا لا يوجب كونه الفاعل الثانى الصفة الزائدة ان امكن كما لا يجب نفيها عنه لتنزهه عن النقصان وان كانت يلزم استكماله بالغير وهو يوجب النقصان بالذات فيكون محالا واجيب بانا لا نسلم ان ما لا يكون كما لا يكون نقصانا وان ما لا يكون عين الشئ يكون غيره بل صفاته لا هو ولا غيره ولو سلم فلا نسلم استحالة ذلك اذا كانت صفة الكمال ناشئة عن الذات دائمة بدوامه بل ذلك غاية الكمال الثالث وهو للمعتزلة ان عالميته واجبة لاستحالة الجهل عليه ولاستحالة افتقاره الى فاعل يجعله عالما وكذا البواقى والواجب لا يعلل لان سبب الاحتياج الى العلة هو الجواز ليترجح جانب الوجود فعالميته مثلا لا تعلل بالعلم بل يكون هو عالما بالذات بخلاف عالمينا فانها جائزة والجواب بعد تسليم كون العالمية امرا وراء العلم معللا به كما هو رأى مثبتى الاحوال ان وجوبها ليس بمعنى كونها واجبة الوجود لذاتها ليمتنع تعليلها بل بمعنى امتناع خلو الذات عنها وهو لا ينافى كونها معللة بصفة ناشئة عن الذات فان اللازم للذات قد يكون بوسط الرابع وهو العمدة الوثقى لنفاة الصفات من المليين انها اما ان تكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته وخلوه فى الازل عن العلم والقدرة والحياة وغيرها من الكمالات وصدورها عنه بالقصد والاختيار او بشرائط حادثة لا بداية لها والكل باطل بالاتفاق واما ان تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وهو كفر باجماع المسلمين وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين فكيف بالاكثر واجيب بانا لا نسلم تغاير الذات مع الصفات ولا الصفات بعضها مع البعض ليثبت التعدد فان الغيرين هما اللذان يمكن انفكاك احدهما عن الآخر بمكان او بزمان او بوجود وعدم او هما ذاتان ليست احداهما الاخرى وتفسيرهما بالشيئين او الموجودين او الاثنين فاسد لان الغير من الاسماء الاضافية ولا اشعار فى هذا التفسير بذلك قال صاحب التبصرة وكذا تفسيرهما بالشيئين من حيث ان احدهما ليس

٣ قوله ان الكل مستند اليه سيما صفاته فيلزم كونه قابلا وفاعلا ورد بمنع بطلانه الثانى انها صفات كمال فيلزم استكماله بالغير ورد بانها ليست غيره ولو سلم فاستحالة الاستكمال بمعنى ثبوت صفة الكمال له نفس الممنوع الثالث ان عالميته مثلا واجبة والواجب لا يعلل ورد بعد تسليم كون العالمية غير العلم بان الواجب بمعنى ما يمتنع خلو الذات عنه لا نسلم استحالة تعليله بصفة ناشئة عن الذات الرابع ان القول بتعدد القدماء كفر بالاجماع ورد بانه لا تغاير بينها فلا تعدد ولو سلم فليس كل ازلى قديما بل اذا كان قائما بنفسه ولو سلم فالكفر اجماعا تعدد القديم بمعنى عدم المسبوقية بالغير ولو سلم ففى الذوات خاصة كما لزم النصارى متن

هو لا آخر صدق على الكل مع الجزء كالعشرة مع الواحد وزيد مع رأسه مع انه لم يقل احد بكون الجزء غير
الكل الا جعفر بن حارث من المعتزلة وعده هذا من جهالاته لان العشرة اسم للمجموع يتناول كل فرد
مع اغياره فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة وان تكون العشرة بدونه وقال
ايضا كل الشيء ليس غيره لان الشيء لا يغاير نفسه واعجب من هذا ما قال لو كان الغيران هما الاثنين لكان
الغير اثنا والاثن ليس بمستعمل او غير مستعمل والقول ما قال امام الحرمين رحمه الله ان ايضاح معنى
الغيرين مما لا يدل عليه قضية عقلية ولا دلالة قطعية سمعية فلا يقطع ببطلان قول من قال كل شيئين غيران
نعم يقطع بالمنع من اطلاق الغيرية في صفات الباري وذاته لاتفاق الامة على ذلك ثم قال ولا يتحاشى
من اطلاق القول بان الصفات موجودات والعلم مع الذات موجودان وكذا جميع الصفات فظهر ان القول
بالتعدد لا يتوقف على القول بالتغاير فقولنا او وسلم معناه ولو سلم التغاير او التعدد بدون التغاير فالقول
بازلية الصفات لا يستلزم القول بقدمها لكونه اخص فان القديم هو الازلي القائم بنفسه ولو سلم ان
كل ازلي قديم فلا نسلم ان القول بتعدد القديم مطلقا كفر بالاجماع بل في قدم الذاتي بمعنى عدم
المسبوقية بالغير وقدم الصفات زماني بمعنى كونها غير مسبوقة بالعدم ولو سلم ان القول بتعدد القديم
كفر ذاتيا كان او زمانيا فلا نسلم ذلك في الصفات بل في الذوات خاصة اعني ما تقوم بانفسها
والنصارى وان لم يجعلوا الاقانيم الثلاثة ذوات لكن لزمهم القول بذلك حيث جوزوا عليها
الانتقال وقد سبق بيان ذلك وقوله تعالى وما من اله الا اله واحد بعد قوله لقد كفر الذين قالوا
ان الله ثالث ثلاثة شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بآلهة ثلاثة فاين هذا من القول باله
واحد له صفات كمال كما نطق بها كتابه (قال واما تمسك ٩) اشارة الى شبه اخرى ضعيفة جدا الاولى
انه لو كان موصوفا بصفات قائمة بذاته لكان حقيقة الالهية مركبة من تلك الذات والصفات وكل
مركب ممكن لاحتياجه الى الاجزاء والجواب منع الملازمة بل حقيقة الاله تلك الذات الموجبة للصفات
الثانية ان القدم اخص اوصاف الاله والكاشف عن حقيقته اذ به يعرف تميزه عن غيره
فلو شاركته الصفات في القدم لشاركته في الالهية فيلزم من القول بها القول بالآلهة كما لزم
النصارى والجواب منع كون الاخص والكاشف هو القدم بل وجوب الوجود الثالثة انه لا دليل على
هذه الصفات لان الادلة العقلية لا تتم والسمعية لا تدل الا على انه حي عالم قادر الى غير ذلك والنزاع
لم يقع فيه وما لا دليل عليه يجب نفيه كما سبق مرارا والجواب منع المقدمتين الرابعة انه لا يعقل
من قيام الصفة بالموصوف الا حصولها في الحيز تبعا لحصوله والتحيز على الله تعالى محال
فكذا قيام الصفة به والجواب ان معنى القيام هو الاختصاص الناعت على ما هو مرادكم
باتصافه بالاحكام والاحوال (قال والقوى الزامها ٤) يعني ان من الشبه القوية في هذا الباب وان كانت
مقدماتها الزامية لا تحقيقية انه لو كانت له صفات قديمة لزم قيام المعنى بالمعنى لان القديم يكون
باقيا بالضرورة وعندكم ان بقاء الشيء صفة زائدة عليه قائمة به وان قيام المعنى بالمعنى باطل فمن
الاصحاب من لم يجعل البقاء صفة زائدة بل استمرارا للوجود ومنهم من جوز في غير التحيز قيام
المعنى بالمعنى وانما الممتنع قيام العرض بالعرض لان معناه التبعية في التحيز والعرض لا يستقل بالتحيز
فلا يتبعه غيره بل كلاهما يتبعان الجوهر ومنهم من امتنع عن وصف الصفات بالبقاء فلم يقل
علمه باق وقدرته باقية بل قال هو باق بصفاته وهذا ضعيف جدا لان الدائم الموجود ازلا وابدا
من غير طريان فناء عليه اصلا اتصافه بالبقاء ضروري ولا يفيد التحرز عن التكلم به ومنهم
من قال هي باقية ببقاء هو بقاء الذات فانه بقاء للذات وللصفات والبقاء لانها ليست
غير الذات بخلاف بقاء الجوهر فانه لا يكون بقاء لاعراضه لكونها مغايرة له والبقاء
القائم بالشيء لا يكون بقاء لما هو غيره بهذا صرح الشيخ الاشعري واعترض عليه بان

٩ بانه لو اتصف بالصفات لزم التركيب
في الحقيقة الالهية وبان القدم اخص
اوصاف الاله والكاشف عن حقيقته
فلو اشتركت الصفات فيه لكانت آلهة
وبانه لا دليل على الصفات فيجب
نفيها وبانه لا يعقل من القيام الا التبعية
في التحيز فيلزم تحيز الباري فضعيف
جدا متن

٤
لزوم قيام المعنى بالمعنى في بقاء الصفات
والدفع بانها تتصف بالبقاء او باقية
ببقاء الذات او ببقاء هو انفسها ضعيف
متن

الصفات كما انها ليست غير الذات ليست عينها فكيف يحصل البقاء القائم بالذات بقاء للمتلبس بالذات ولما ابهم بالبقية ولهذا لا يتصف بعض صفات الذات مع انها ليست غير الذات بالبعض فلا يكون العلم مثلا حيا قادرا فظهر ان علة امتناع حصول بقاء الجوهر بقيام العرض ليست تمايزهما بل كون احدهما ليس الآخر ومنهم من قال ان الصفة باقية ببقاء هو غيرها فالعلم مثلا علم للذات يكون به عالما وبقاء لنفسه فيكون به باقيا كما ان بقاء الله تعالى بقاء له وبقاء للبقاء ايضا وهذا كالجسم يكون كائنا بالكون والكون يكون كائنا بنفسه وجاز حصول باقيين ببقاء واحد لان احدهما كان قائما بالآخر فلم يؤد الى قيام صفة بذاتين بخلاف حصول متحركين بحركة واسودين بسواد فان قيل معلوم ان الشئ انما يكون عالما بما هو علم قادرا بما هو قدرة باقيا بما هو بقاء الى غير ذلك وههنا قد لزم كون الذات عالما وقادرا بما هو بقاء والعلم باقيا بما هو علم والقدرة باقية بما هو قدرة وهو محال قلنا اختلاف الاضافة يدفع الاستحالة فان المستحيل هو ان يكون الشئ عالما او قادرا بما هو بقاء له وباقيا بما هو علم او قدرة له واللازم هو ان الذات عالم او قادر بما هو بقاء للعلم او القدرة والعلم او القدرة باق بما هو علم او قدرة للذات والعدل ان يقول فحينئذ لا يبقى قولكم بقاء الباقي صفة زائدة عليه قائمة به على الاطلاق وايضا اذا جاز كون بقاء العلم نفسه مع القطع بان مفهوم البقاء ليس مفهوم العلم لا يجوز مثله في الصفات مع الذات بان يكون عالما بعلم هو نفسه قادرا بقدرة هي نفسه باقيا ببقاء هو نفسه الى غير ذلك ولا يلزم الا كون الجميع واحدا بحسب الوجود لا بحسب المفهوم والاعتبار (قال والمهم في نفي القدرة ٢) تمسكت المعتزلة في امتناع كون البارى تعالى قادرا بالقدرة بانه لو كان كذلك لما كان قادرا على خلق الاجسام واللازم باطل وفاقا بيان الملازمة من وجهين احدهما ان عدم صلوح قدرة العبد لخلق الاجسام حكم مشترك لا بد له من علة مشتركة وما هي الا كونها قدرة فلو كانت للبارى ايضا قدرة لكانت كذلك وثانيهما ان قدرة البارى على تقدير تحققها اما ان تكون مماثلة لقدر العباد فيلزم ان لا تصلح لخلق الاجسام لان حكم الامثال واحد واما ان تكون مخالفة لها وليست تلك المخالفة اشد من مخالفة قدر العباد بعضها لبعض ومع ذلك لا يصلح شئ منها لخلق الاجسام وكذا التي تخالفها هذا القدر من المخالفة والجواب انا لا نسلم انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة بل يجوز ان يعلل بعلل مختلفة اذ لا يمتنع اشتراك المختلفات في لازم واحد وههنا يجوز ان يعلل عدم صلوح قدر العباد لخلق الاجسام بخصوصياتها ولو سلم فلا نسلم انه لا مشترك بينها سوى كونها قدرة لجواز ان تكون امرا اخص من ذلك بحيث تشمل قدر العباد ولا تشمل قدرة البارى ولا نسلم ان مخالفة قدرة البارى لقدر العباد ليست اشد من مخالفتها فيما بينها لجواز ان تنفرد بخصوصية لا توجد في شئ منها فتصلح هي لخلق الاجسام دونها (قال وفي نفي العلم ٦) تمسكوا في امتناع كونه عالما بالعلم بوجوه الاول انه لو كان كذلك لزم حدوث علمه او قدم علمنا وكلاهما ظاهر البطلان وجه اللزوم انه اذا تعلق علمنا بشئ مخصوص تعلق به علمه كان كلاهما على وجه واحد وهو طريق تعلق العلم بالمعلوم لا ان يكون علمه به بطريق تعلق الذات وعلمنا به بطريق تعلق العلم كما في طالبه وطالبنا واذا كان كلاهما على وجه واحد كانا متماثلين فيلزم استواؤهما في القدم او الحدوث والجواب ان تعلقهما من وجه واحد لا يوجب تماثلهما لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد ولو سلم فالتماثل لا يوجب تساويهما في القدم او الحدوث لجواز اختلاف المتماثلات في الصفات كالموجودات على رأى المتكلمين الثاني لو كان عالما بالعلم لكان له علوم غير متناهية لانه عالم بما لا نهاية له والعلم الواحد لا يتعلق الا بمعلوم

لانه لو كان له قدرة لما تعلقت بخلق الاجسام لان قدرة الشاهد ليست كذلك الا لعلة مشتركة هي كونها قدرة ولانها اما ان تماثل قدرة الشاهد او تخالفها بقدر تخالفها قلنا العلة اخص والمخالفة اشد
متن

٣ لو كان عالما بالعلم كما في الشاهد لكان العلمان متماثلين لتعلقهما بالمعلوم من وجه واحد فلزم اشتراكهما في القدم او الحدوث بخلاف العالمية فانها تعلق الذات وفيما تعلق العلم ولكانت علومه غير متناهية لكونه عالما بما لا نهاية له ولكان فوقه عليم لقوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم قلنا لا يلزم من الاشتراك في اللازم التماثل ولا من التماثل الاستواء في الصفات ولا يمتنع كثرة تعلقات الواحد ولو الى غير نهاية ولا تخصص بالمعلومات
متن

واحد والالما صح لنا ان نعلم كونه عالما باحد المعلومين مع الذهول عن علمه بالمعلوم الآخر ولجاز ان يكون علمه الواحد قائما مقام العلوم المختلفة فى الشاهد لقطع بان علما بالبياض يخالف علما بالسواد ولو جاز هذا لجاز ان يكون له صفة واحدة تقوم مقام الصفات كلها بان تكون علما وقدرة وحيوة وغير ذلك بل تقوم الذات مقام الكل ويلزم نفى الصفات واذا لم يتعلق العلم الواحد الا بمعلوم واحد لزم ان يكون له بحسب معلوماته الغير المتناهية علوم غير متناهية وهو باطل وفاقا واستدلالا لما مر مرارا من ان كل عدد يوجد بالفعل فهو متناه فان قيل فكيف جاز ان يكون المعلومات غير متناهية قلنا لان المعلوم لا يلزم ان يكون موجودا فى الخارج والجواب انه لا يمتنع تعلق العلم الواحد بمعلومات كثيرة ولو الى غير نهاية وما ذكر فى بيان الامتناع ليس بشئ لان الذهول انما هو عن التعلق بالمعلوم الآخر وعلمنا ايضا بالسواد والبياض لا يختلف الا بالاضافة ولو سلم فقيام علمه مقام علوم مختلفة لا يستلزم جواز قيام صفة واحدة له مقام صفات مختلفة الجنس الثالث لو كان البارى ذا علم لكان فوقه عليم لقوله تعالى وفوق كل ذى علم عليم واللازم باطل قطعا والجواب منع كونه على عمومه والمعارضة بالآيات الدالة على ثبوت العلم كما مر (قال المبحث الثانى فى انه قادر ٦) المشهور ان القادر هو الذى ان شاء فعل وان شاء ترك ومعناه انه يتمكن من الفعل والترك اى يصح كل منهما عنه بحسب الدواعى المختلفة وهذا لا ينافى لزوم الفعل عنه عند خلوص الداعى بحيث لا يصح عدم وقوعه ولا يستلزم عدم الفرق بينه وبين الموجب لانه الذى يجب عنه الفعل نظرا الى نفسه بحيث لا يتمكن من الترك اصلا ولا يصدق ان شاء ترك كالشمس فى الاشراق والنار فى الاحراق وميل الامام الرازى الى ان الداعى من جنس الادراكات وهو العلم او الظن او الاعتقاد ان فى الفعل مصلحة ومنفعة مثلا وقيل من جنس الارادة وقيل نفس المصلحة والمنفعة ولا خفاء فى انها لا يلزم ان تكون كذلك فى نفس الامر اذ ربما يظن المفسدة مصلحة فيقدم على الفعل ثم الاصل المعول عليه فى باب اثبات قادرية البارى انه صانع قديم له صنع حادث وصدور الحادث عن القديم انما يتصور بطريق القدرة دون الايجاب والا يلزم تخلف المعلول عن تمام علته حيث وجدت فى الازل العلة دون المعلول ولا يتم هذا الا بعد اثبات ان شيئا من الحوادث يستند الى البارى تعالى بلا واسطة وذلك بان يبين انه قديم بذاته وصفاته وان العالم حادث بجميع اجزائه على ما قرره المتكلمون او يبين امتناع ان يكون موجبا بالذات ويكون فى سلسلة معلولاته قديم مختار تستند اليه الحوادث وهذا مما وافقنا عليه الخصم او حركة سرمدية تكون جزئياتها الحادثة شروطا ومعدات فى حدوث الحوادث على ما زعمت الفلاسفة وقد سبق فى بحث التسلسل بيان استحالة وجود ما لا نهاية لها مجتمعة كانت او متعاقبة وفى بحث حدوث العالم بيان استحالة ازلية الحركة قال امام الحرمين رحمه الله دخول حوادث لا نهاية لاعدادها على التعاقب فى الوجود معلوم البطلان باوائل العقول وكيف ينصرم بالواحد على اثر الواحد ما انتفت عنه النهاية كالدورات التى قبل هذه الدورة التى نحن فيها على ما يزعم الملاحدة من ان العالم لم يزل على ما هو عليه ولم تزل دورة قبل دورة الى غير اول والد قبل ولد وبذر قبل زرع ودجاجة قبل بيضة وهذا بخلاف اثبات حوادث لا آخر لها كنعيم الجنان فانه ليس قضاء بوجود ما لا يتناهى وهذا كما اذا قال لا اعطيك درهما الا اعطيك قبله دينارا ولا اعطيك دينارا الا اعطيك قبله درهما لم يتصور ان يعطيه على حكم شرطه درهما ولا دينارا بخلاف ما اذا قال لا اعطيك درهما الا اعطيك بعده دينارا ولا اعطيك دينارا الا اعطيك بعده درهما وبالجملة فالحدوث ينافى نفى الاولية ولا ينافى نفى الآخرية لا يقال قد يمكن تقرير هذا الاستدلال بحيث لا يفتقر الى احد الامرين المذكورين كما ذكر فى المواقف من انه لو لم يكن قادرا لزم اما نفى الحادث او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل او تخلف الاثر عن المؤثر التام لانه ان لم يوجد

٦ بمعنى تمكنه من الفعل والترك وصحتهما عنه بحسب الدواعى واصل الباب ان قدم الصانع مع حدوث المصنوع لا يتصور الا فى القادر لامتناع التخلف فاذا ثبت حدوث الكل او صدور الكل عنه بلا واسطة فظاهر والا فلا بد من نفى ان تتعاقب حوادث لا بداية لها تكون شروطا فى صدور الحوادث عن الواجب القديم وقد سبق وان يوجب الواجب قديما مختارا تستند اليه الحوادث وفاقا متن

حادث اصلا فهو الامر الاول وثبت حينئذ استناد الى مؤثر قديم وهو الثاني وان استندت لم ينته الى قديم فهو الثالث وان انتهى فلا بد من قديم يوجب حادثا بلا واسطة منعا للتسلسل وهو الرابع لانا نقول هذه زيادة على الاستدلال المشهور زيادة مقدمات لا حاجة اليها وهي الشرطيات الثلاث الاول لان الكلام في قادرية القديم الذي اليه ينتهي الكل مع ان الكل في كل من الاولين مبين المقدم واذا عدل عنه وبان ثبت قلت اي في تقريره الاستدلال لو كان البارئ موجبا بالذات لزم قدم الحادث اذا وجدنا او توقف على شرط حادث وتسلسل فانه لا يتم الايراد كرمياً على ما اعترف به حيث قال واعلم ان هذا الاستدلال مبني على التقريب لا يتم الا ببيان حدوث ما سوى الله تعالى وامتناع قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته او بأمر في الحادث ليبني انه لا يستند الى حادث مسبوق بآخر لا الى نهاية تحقيقاً بحركة دائمة وذلك لانه لو لم يتبين ما ذكر لم تصح الشرطية الاولى من التقرير الاول ولم يلزم المحال المذكور في تقريره في جواز انتهى الحوادث الى قديم يوجب قديما تستند اليه الحوادث بطريق الاختيار دون الايجاب فلا يلزم التخلف ولا التسلسل وان لا ينتهي قديم يوجب حادثا بلا واسطة بل يكون كل حادث مسبوقا بآخر من غير بداية كما هو رأيهم في الحركات ولا يكون هذا من التسلسل المسلم استحالته اعني ترتب العلل والمعلولات لا الى نهاية فلا بد من بيان استحالة النوع الاخر من التسلسل اعني كون كل حادث مسبوقا بآخر لا الى نهاية ليتم به الاستدلال (قال ولعده من الادلة عدة ۹) بعد التنبيه على اصل الباب يريد ايراد عدة تقريرات للاصحاب الاول لما ثبت بما سبق في اثبات الصانع وابطال التسلسل انتهاء الحوادث الى الواجب لزم كونه قادرا مختارا والا فاما ان يوجب حادثا بلا واسطة فيلزم التخلف حيث وجد في الازل ولم يوجد الحادث او لا فيلزم ان يكون كل حادث مسبوقا بآخر لا الى نهاية وقد تبين بطلانه الثاني تأثير الواجب في وجود العالم يجب ان يكون بطريق القدرة والاختيار اذ لو كان بطريق الايجاب فاما ان يكون بلا وسط او بوسط قديم فيلزم قدم العالم وقد تبين حدوثه واما بوسط حادث فينتقل الكلام الى كيفية صدوره ويتسلسل الحوادث وقد تبين بطلانه الثالث اختلاف الاجسام بالاوصاف واختصاص كل منها من اللون والشكل والطعم والرائحة وغير ذلك لا بد ان يكون لمخصص لامتناع التخصص بلا مخصص فذلك المخصص لا يتصور ان يكون نفس الجسمية او شيئا من لوازمها لكونها مشتركة بين الكل بل امر آخر فينتقل الكلام الى اختصاصه بذلك الجسم فاما ان تتسلسل المخصصات وهو محال او تنتهي الى قادر مختار بناء على ان نسبة الموجب الى الكل على السوية وهو المطلوب الرابع لو كان موجد العالم وهو الله تعالى موجبا بالذات لزم من ارتفاع العالم ارتفاعه بمعنى انه يدل ارتفاعه على ارتفاعه لان العالم حينئذ يكون من لوازم ذاته ومعلوم بالضرورة ان ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع الملزوم لكن ارتفاع الواجب محال فتعين ان يكون تأثيره في العالم بطريق القدرة والاختيار دون اللزوم والايجاب الخامس اختصاص الكواكب والاقطاب بمحالها لو لم يكن بقادر مختار بل بموجب لزم الترجيح بلا مرجح لان نسبة الموجب الى جميع اجزاء البسيط على السواء السادس فاعل الحيوان واعضائه على صورها واشكالها يجب ان يكون قادرا مختارا اذ لو كان طبيعة النطفة او امرا خارجا موجبا لزم ان يكون الحيوان على شكل الكرة ان كانت النطفة بسيطة لان ذلك مقتضى الطبيعة ونسبة الموجب الى اجزاء البسيط على السوية وعلى شكل كرات معدودة بعضها الى البعض ان كانت النطفة مركبة من البسائط على ما ذكر وقد يتمسك في اثبات كون البارئ قادرا عالما بالاجماع والنصوص القطعية من الكتاب والسنة وبان القدرة والعلم والحياة ونحو ذلك صفات كمال واضدادها من الجهل والعجز والممات صفات نقص يجب

ق الاول لما ثبت انتهاء الحوادث الى الواجب لزم كونه قادرا والا فاما ان يوجب حادثا بلا وسط فيلزم التخلف او لا فيلزم التسلسل الثاني تأثيره في وجود العالم ان كان بطريق الايجاب فاما بلا وسط او بوسط قديم فيلزم قدم العالم واما بوسط حادث ثم يتسلسل الحوادث الثالث اختلاف الاجسام بعوارضها ليس للجسمية ولوازمها لكونها مشتركة ولا للعوارض او ذاتيات واجسام لها نوع اختصاص لامتناع التسلسل فتعين انها على المختار لان نسبة الموجب الى الكل على السواء الرابع لو كان موجد العالم موجبا لزم من ارتفاعه ارتفاعه لان ارتفاع الملزوم من لوازم ارتفاع اللازم لكن ارتفاع الواجب محال الخامس اختصاص الكواكب والاقطاب بمحالها والافلاك باماكنها لو لم يكن بارادة القادر لزم الترجيح لان نسبة الموجب الى الكل على السواء السادس فاعل اعضاء الحيوان واشكاله ان كانت طبيعة او مبدأ موجبا لزم كونه كراة بجرده او متضامة فتعين القادر المختار وقد يتمسك بالادلة السمعية من الاجماع وغيره وبان القدرة وغيرها صفات كمال واضدادها صفات نقص وبان صانع العالم على احكامه واتقانه لا يكون الا عالما قادرا بحكم الضرورة وهذه الوجوه مع ما بها من محال المناقشة ربما تفيد باجتماعها اليقين

متن

تنزيه الله عنهما وبان صانع العالم على مافيه من لطائف الصنع وكمال الانتظام والاحكام
عالم قادر بحكم الضرورة وهذه الوجوه لاتخلو عن مجال مناقشة اما الشبهة الاول فلما لايخفى
على المتأمل فيها الواقف على قواعد الفلسفة واما السابع فلان مرجع الادلة السمعية
الى الكتاب ودلالة المعجزات فهل يتم الاقرار بهما والاذعان لها قبل التصديق بكون البارى
قادرا فالمتأمل فيه تردد وتأمل واما الثامن فلانه فرع جواز اتصافه بها وكونها كمالات فى حقه
ووجوب اتصافه بكل كمال ونحو ذلك من المقدمات التى ربما يناقش فيهما واما التاسع فلابتنائه
على انما نشاهد من امر السماء والارض مستند الى الواجب بلا واسطة لا الى بعض معلولاته
على مازعم الفلسفى لكن من كان طالبا الحق غير هائم فى اودية الضلال ربما يستفيد من هذه الوجوه
القطع واليقين بالاختيار (قال تمسك المخالف بوجوه ٩) الاول لوكان البارى تعالى فاعلا
بالقدرة والاختيار دون الايجاب فتعلق قدرته باحد مقدوريه المتساويين بالنظر الى نفس القدرة
دون الاخر ان افتقر الى مرجح ينقل الكلام الى تأثيره فى ذلك المرجح ولزم التسلسل فى المرجحات
وان لم يفتقر لزم انسداد باب اثبات الصانع لان مبناه على امتناع الترجح بلا مرجح وافتقار وقوع
الممكن الى مؤثر والجواب منع الملازمتين اى لانسلم انه لو افتقر تعلق القدرة الى مرجح لزم التسلسل
لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التى تتعلق باحد المتساويين لذاتها كما فى اختيار الجائع احد
الرغيفين والهارب احد الطريقين ولايخفى ان هذا اولى ثم قال فى المواقف اقتداء بالامام
ان القدرة تتعلق لذاتها ولانسلم انه لولم يفتقر الى مرجح لزم انسداد باب اثبات الصانع فان المفضى
الى ذلك جواز ترجح الممكن بلا مرجح بمعنى تحققه بلا مؤثر لا ترجيح القادر احد مقدوريه
بلا مرجح بمعنى تخصيصه بالايقاع من غير داعية ولايلزم من جواز هذا جواز ذلك الثانى
ان تعلق القدرة والارادة بايجاد العالم ان كان ازليا لزم كون العالم ازليا لامتناع التخلف عن تمام
العلة وان كان حادثا ننقل الكلام الى تعلقهما باحداث ذلك التعلق وتتسلسل التعلقات الحادثة
والجواب منع الملازمتين اما الاول فلجواز ان تتعلق القدرة والارادة فى الازل بايجاد العالم فى الايزال
واما الثانية فلجواز ان يكون حدوث تعلق القدرة والارادة لذاتهما من غير افتقار الى حدوث
تعلق آخر على ان التعلقات اعتبارات عقلية ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار الثالث
ان الواجب ان استجمع جميع مالابد منه فى صدور الاثر عنه وجوديا كان او عدميا وجب صدور الاثر
عنه بحيث لايتمكن من الترك لامتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر فلا يكون مختارا بل موجبا
وان لم يستجمع جميع مالابد منه امتنع صدور الاثر ضرورة امتناع وجود الاثر بدون المؤثر وحاصل
هذا يؤل الى انه لافرق بين الموجب والمختار والجواب انه لو سلم امتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر
المختار فلانسلم ان هذا يستلزم كون الفاعل موجبا لا مختارا فان الوجوب بالاختيار
محقق للاختيار لامناف له لانه بحيث لو شاء لترك بخلاف الموجب فظهر الفرق الرابع ان
الفاعل لو كان قادرا على وجود الشئ لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة
الى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان العدم الاصلى ازلى ولاشئ من الازلى باثر للقادر
وايضا العدم نفى محض لايصلح متعلقا للقدرة والارادة لان معناه التأثير وحيث لاتأثير فلا اثر
والجواب ان معنى كون العدم مقدورا ان الفاعل ان شاء لم يفعل اى ان شاء ان لايوجد الشئ
لم يوجده اوان لم يشأ لم يفعل اى ان لم يشأ ان يوجده لم يوجده ولانسلم استحالة ذلك وانما المستحيل
هو انه انشاء فعل العدم وهذان الوجهان لنفى كون المؤثر قادرا واجبا كان او غيره وقد ذكرهما
فى المواقف بطريق السؤال والجواب بعد ما قال احتج الحكماء بوجوه الاول ما ذكرنا اولا
ولم يذكر غير الخامس ان الفاعل للشئ بطريق القدرة والاختيار ان كان الفعل اولى به من الترك لزم

٩ الاول تعلق القدرة ان افتقر
الى مرجح تسلسل وان لم يفتقر انسد
باب اثبات الصانع ورد بمنع الملازمتين
لجواز ان يكون المرجح تعلق الارادة
لذاتها ولان ترجيح القادر احد
مقدوريه بلا مرجح بمعنى تخصيصه
بلا داعية غير ترجح الممكن بلا مرجح
يعنى تحققه بلا مؤثر الثانى ان تعلق
القدرة والارادة اما قديم فيلزم قدم
العالم واما حادث فتتسلسل الحوادث
ورد بالمنع لجواز ان يتعلقا فى الازل
بايجاده فى مالايزال او يكون حدوث
تعلقهما لذاتهما الثالث ان الفاعل
ان استجمع جميع مالابد منه وجب
اثره لامتناع التخلف فى القادر ورد
بان الوجوب من القادر لاينافى الاختيار
بل يحققه بخلاف الوجوب من الموجب
فانه لايصح فيه انه ان شاء ترك الرابع
ان نسبة القدرة الى الوجود كنسبتها
الى العدم وهو لايصلح مقدورا لكونه
ازليا ونفيا محضا فكذلك
الوجود ورد بان معنى القدرة على العدم
انه ان شاء لم يفعل وان لم يشأ
لم يفعل لا ان شاء فعل العدم الخامس
ان المختار ان كان الفعل اولى به من الترك
يلزم الاستكمال بالغير والا فالعبث
ورد بانه يكفى فى نفى العبث كونه اولى
فى نفسه او بالنسبة الى الغير السادس
ان اثر المختار ان امتنع فى الازل لزم
الانقلاب وان امكن لزم جواز استناد
الازلى الى المختار ورد بانه فى الازل ممكن
لذاته ممتنع لكونه اثر المختار السابع
انه يعلم فى الازل وجود الاثر فيجب
او عدمه فيمتنع فلا يكون مقدورا
ورد بانه يعلم وجوده بقدرته متى

استكماله بالغير وان لم يكن اولى لزم كون فعله عبثا وكلا الامرين محال على الواجب والجواب
اما الانسلم ان الفعل اذا لم يكن اولى به كان عبثا لم لا يكفي في نفي العبث كونه اولى في نفس الامر
او بالنسبة الى الغير من غير ان تكون تلك الاولوية اولى بالفاعل وان سمي مثله عبثا بناء على خلوه
عن نفع للفاعل فلا نسلم استحالته على الواجب السادس ان الباري تعالى لو كان قادرا مختارا
لزم انقلاب الممتنع ممكنا او جواز كون الازلي اثر القادر وكلاهما محال وجه اللزوم ان اثره ان كان
ممتنعا في الازل وقد صار ممكنا فيما لا يزال فهو الامر الاول وان كان ممكنا وقد اوجده القادر
فهو الثاني لان امكانه في الازل مع الاستناد الى القادر في قوة امكان استناده الى القادر مع كونه
في الازل والجواب منع الملازمة الثانية بجواز ان يكون ممكنا في الازل نظرا الى ذاته ويمتنع وقوعه
في الازل نظرا الى وصف استناده الى القادر كالحادث يمكن في الازل لذاته ويمتنع مع حدوثه
فلا يلزم جواز الاستناد الى القادر لما هو ازلي بل لما هو ممكن في الازل بالذات ولا نسلم استحالة
السابع ان اثر الباري تعالى اما واجب الوقوع او ممتنع الوقوع لانه اما ان يعلم في الازل وقوعه فيجب
او لا وقوعه فيمتنع والا لزم الجهل ولا شيء من الواجب والممتنع بمقدور لزوال مكنة الترك في الاول والفعل
في الثاني بل كليهما في كليهما والجواب انه يعلم وقوعه بقدرته ومثل هذا الوجوب لا ينافي المقدورية
بل يحققها (قال خاتمة قدرة الله غير متناهية ٢) اما بمعنى انها ليست طبيعة امتدادية تنتهي الى حد
ونهاية او بمعنى انها لا يطرأ عليها العدم فظاهر لا يحتاج الى التعرض واما بمعنى انها
لا تصير بحيث يمتنع تعلقها فلان ذلك عجز ونقص ولان كثيرا من مخلوقاته ابدي كنعيم الجنان
وذلك بتعاقب جزئيات لا نهاية لها بحسب القوة والامكان ولان المقتضي للقادرية هو الذات
والمصحح للمقدورية هو الامكان ولا انقطاع لهما وبهذا استدلوا على شمول قدرة الله تعالى
الكل موجود ممكن بمعنى انه يصح تعلقها به ولا توجه عليه انه لم لا يجوز اختصاص بعض الممكنات
بشرط لتعلق القدرة او مانع عنه فمجرد المقتضي والمصحح لا يكفي بدون وجود الشرط وعدم
المانع اجيب بانه لا تمايز للممكنات قبل الوجود ليختص البعض بشرائط التعلق وموانعه دون
البعض وهذا ضعيف على ما سبق فالاولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته مثل
والله على كل شيء قدير (قال وخالف المجوس ٦) المنكرون لشمول قدرة الله تعالى طوائف منهم
المجوس القائلون بانه لا يقدر على الشرور حتى خلق الاجسام المؤذية وانما القادر على ذلك
فاعل آخر يسمى عندهم اهرمن لئلا يلزم كون الواحد خيرا شريرا وقد عرفت ذلك ومنهم
النظام واتباعه القائلون بانه لا يقدر على خلق الجهل والكذب والظلم وسائر القبائح اذ لو كان
خلقها مقدورا له لجاز صدوره عنه واللازم باطل لافضائه الى السفه ان كان عالما بقبح ذلك
وباستغنائه عنه والى الجهل ان لم يكن عالما والجواب لا نسلم قبح شيء بالنسبة اليه كيف وهو
تصرف في ملكه ولو سلم فالقدرة عليه لا تنافي امتناع صدوره عنه نظرا الى وجود الصارف
وعدم الداعي وان كان ممكنا في نفسه ومنهم عباد واتباعه القائلون بانه ليس بقادر على ما علم
انه لا يقع لاستحالة وقوعه قال في المحصل وكذا ما علم انه يقع او وجوبه والجواب ان مثل هذه
الاستحالة والوجوب لا تنافي المقدورية ومنهم ابو القاسم البلخي المعروف بالكعبي واتباعه
القائلون بانه لا يقدر على مثل مقدور العبد حتى لو حرك جوهرا الى حيز وحركه العبد الى ذلك
الحيز لم تتماثل الحركتان وذلك لان فعل العبد اما عبث او سفه او تواضع بخلاف فعل الرب
وفي عبارة المحصل بدل التواضع الطاعة وعبارة المواقف اما طاعة او معصية او سفه والبحث
على ما ينبغي لانه سفه وان جاز ان يجعل شاملا للعبث فلا خفاء في شموله المعصية ايضا والجواب
مع الحصر ككثير من المصالح الدنيوية وان قيل المشتمل على المصلحة المحضة او الراجحة

٢ خاتمة قدرته غير متناهية بمعنى ان جواز تعلقها لا ينقطع وشاملة للكل بمعنى ان تعلقها لا يقتصر على البعض لان المقتضي للقادرية هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان ولا تمايز قبل الوجود يخصص البعض والاولى التمسك بمثل والله على كل شيء قدير
متن

٦ في الشرور حتى الاجسام المؤذية والنظام في خلق الجهل والكذب وسائر القبائح وعباد فيما علم تعالى انه لا يقع لامتناع وقوعه منه والبلخي في مثل مقدور العبد لكونه عبثا او سفها او تواضعا ورد بعد تسليم الحصر بانها عوارض لا تمنع التماثل والجبائي في عينه لان المقدور من قادرين يستلزم صحة مخلوق بين خالقين ومنع اللزوم بناء على ان قدرة العبد غير مؤثرة وابو الحسين ببطلان اللازم كما في حركة جوهر ملتصق بكفي جاذب ودافع معا
متن

طاعة وتواضع قلنا ممنوع بل اذا كان فيه امتثال وتعظيم للغير ولهذا لايتصف به فعل الرب وان اشتمل على المصلحة ولو سلم الحصر فالمقدور فى نفسه حركات وسكنات وتحقق هذه الاحوال والاعتبارات بحسب قصد العبد وداعيته وليست من لوازم الماهية ذاتية وهما لايمنع التماثل ومنهم الجبائى واتباعه قائلون بانه لايقدر على نفس مقدور العبد لانه لوصح مقدور بين قادرين لصح مخلوق بين خالقين لانه يجب وقوعه بكل منهما عند تعلق الارادة لماسبق من وجوب حصول الفعل عند خلوص القدرة والداعى وقد عرفت امتناع اجتماع المؤثرين على اثر واحد والجواب عندنا منع الملازمة بناء على ان قدرة العبد ليست بمؤثرة وسيجئ ان شاء الله ولو سلم فانما يتم خلوص الداعى والقدرة لو لم يكن تعلق القدرة او الارادة للآخر مانعا ولو سلم فيجوز ان يكون واقعا بهما جميعا لا بكل منهما ليلزم المحال وعند ابى الحسين البصرى منع بطلان اللازم فانا اذا فرضنا التصاق جوهر واحد بكفى انسانين فجذبه احدهما حال دفع الآخر فان الحركة الحاصلة فيه مستندة الى كل منهما وفيه نظر (قال واما شمول قدرته ٧) ما مر من الاختلاف كان فى شمول قدرة الله تعالى بمعنى كونه قادرا على كل ممكن سواء تعلق به الارادة والقدرة فوجدام لا فلم يوجد اصلا او وجد بقدرة مخلوق وعلى هذا لايتأتى اختلافات الفلاسفة ومن يجرى مجراهم ممن لايقول بكونه قادرا مختارا وقد يفسر شمول قدرته بان كل ما يوجد من الممكنات فهو معلول له بالذات او بالواسطة وهذا مما لانزاع فيه لاحد من القائلين بوحدة الواجب وانما الخلاف فى كيفية الاستناد ووجود الوسايط وتفاصيلها وان كل ممكن الى اى ممكن يستند حتى ينتهى الى الواجب وقد يفسر شمول قدرته بان ما سوى الذات والصفات من الموجودات واقع بقدرته وارادته ابتداء بحيث لامؤثر سواه وهذا مذهب اهل الحق من المتكلمين وقليل ماهم وتمسكوا بوجوه الاول النصوص الدالة اجمالا على انه خالق الكل لاخالق سواه وتفصيلا على انه خالق السموات والارض والظلمات والنور والموت والحيوة وغير ذلك من الجواهر والاعراض الثانى دليل التوارد وهو انه لو وقع شئ بقدرة الغير وقد عرفت انه مقدور لله تعالى ايضا فلو فرضنا تعلق الارادتين به معا فوقوعه اما باحدى القدرتين فيلزم الترجيح بلامرجح واما بهما فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد لان التقدير ان كلا منهما مستقل بالايجاد فلا يجوز ان تكون العلة هى المجموع وهذا بخلاف حركة الجوهر الملتصق بكفى جاذب ودافع فانه لادليل على استقلال كل منهما بايجاد تلك الحركة على الوجه المخصوص نعم يرد عليه ان قدرة الله تعالى اكمل فيقع بها وتضمحل قدرة العبد الثالث دليل التمانع وهو انه لو وقع شئ بايجاد الغير وفرضنا تعلق قدرة الله تعالى وارادته بضد ذلك الشئ فى حال ايجاد الغير ذلك الشئ كحركة جسم وسكونه فى زمان بعينه فان وقع الامران جميعا لزم اجتماع الضدين وان لم يقع شئ منهما لزم عجز البارى تعالى وتخلف المعلول عن تمام العلة وخلو الجسم عن الحركة والسكون وان وقع احدهما لزم الترجيح بلامرجح وفيه ما قد عرفت لايقال معنى كون قدرته اكمل انها اشمل اى اكثر ايجادا ولا اثر لهذا التفاوت فى المقدور المخصوص بل نسبة القدرتين اليه على السواء لانا نقول بل معناه انها اقوى واشد تأثيرا فيترجح على قدرة العبد ويظهر اثرها (قال وخالفت الفلاسفة ٢) القول بانه لامؤثر فى الوجود سوى الله تعالى مذهب البعض من اهل السنة كالاشاعرة ومن يجرى مجراهم وخالف فيه اكثر الفرق من المليين وغيرهم فذهبت الفلاسفة الى ان الصادر عنه بلا واسطة هو العقل الاول وهو مصدر لعقل ونفس وفلك وهكذا

٧ بمعنى ان الكل بايجاده ابتداء او بواسطة فلم يقع من القائلين بالصانع نزاع فى ذلك بل فى تفاصيله وبمعنى انه لا مؤثر سواه اصلا فلم يذهب اليه الا البعض من المتكلمين تمسكا بظواهر النصوص وهو الحق وبدليل التوارد والتمانع وفيهما ضعف متن

٢ فى الافلاك والعناصر وما فيهما من الحوادث بل فيما سوى العقل الاول وقد سبق والصابئة والمجوس فى حوادث هذا العالم حيث اسندوها الى الافلاك والكواكب بما لها من الاوضاع والحركات الطبايعية حيث اسندوها الى الامزجة والطبائع وغاية متشبثهم الدوران والمعتزلة فى الشرور والقبائح والافعال الاختيارية للحيوانات وسيأتى متن

بترتيب المعلولات مستندا بعضها الى البعض فالفاعل للافلاك عقول ولحركاتها النفوس
وللحوادث بعض هذه المبادى او الصور او القوى بتوسط الحركات ولافعال المعدنيات صورها
النوعية ولافعال النبات والحيوان نفوسها وبالجملة فاكثر الممكنات عندهم مؤثرات وذهب
الصابئون والمنجمون الى ان كل ما يقع في عالم الكون والفساد من الحوادث والتغيرات مستندة
الى الافلاك والكواكب بما لها من الاوضاع والحركات والاحوال والاتصالات وغاية متمسكهم
في ذلك هو الدوران اعني ترتب هذه الحوادث على هذه الاحوال وجودا وعدما وهو لا يفيد
القطع بالعلية لجواز ان تكون شروطا او معلولات مقارنة او نحو ذلك كيف وكثيرا ما يظهر
التخلف بطريق المعجزات والكرامات كيف ومبنى علومهم على بساطة الافلاك والكواكب
وانتظام حركاتها على نهج واحد وهو ينافي ما ذهبوا اليه من اختلاف احوال البروج
والدرجات ونسبتها الى الكواكب غير ذلك من التفاصيل والاختصاصات وبالنظر الى الدوران
زعم الطبيعيون ان حوادث هذا العالم مستندة الى امتزاج العناصر والقوى والكيفيات
الحاصلة بذلك ثم الظاهر ان ما نسب الى المنجمين والطبيعيين هو مذهب الفلاسفة الا انه لما
لم يعرف مذهب الفريقين في مبادي الافلاك والعناصر واثبات العقول والنفوس وكون الباري
موجبا او مختارا جعل كل منهما فرقة من المخالفين واما من المسلمين فالمعتزلة اسندوا الشرور
والقبائح الى الشيطان وهو قريب من مذهب القائلين بالنور والظلمة واسندوا الافعال
الاختيارية للانسان وغيره من الحيوانات اليهم وهو مسئلة خلق الاعمال وسيأتي فان قيل
الفلاسفة والمعتزلة لا يقولون بالقدرة فلا معنى لعدهم من المخالفين في شمولها قلنا المراد بالقدرة
ههنا القادرية اي كونه قادرا ولا خلاف للمعتزلة في ذلك وكذا الفلاسفة لكن بمعنى لا ينافي الايجاب
على ما قيل ان القادر هو الذي يصح ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر وهذه الصحة هي القدرة
وانما يترجح احد الطرفين على الآخر بانضياف وجود الارادة او عدمها الى القدرة وعند اجتماعهما
يجب حصول الفعل وارادة الله تعالى علم خاص وعلمه وقدرته ازليان غير زائدين على الذات
فلهذا كان العالم قديما والصانع موجبا بالذات والحق ان هذا قول بالقدرة والارادة لفظا
لا معنى (قال المبحث الثالث في انه عالم ۲) اتفق عليه جمهور العقلاء والمشهور من استدلال المتكلمين
وجهان الاول انه فاعل فعلا محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة
وينبه عليه ان من رأى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض
صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه خالق الافلاك والعناصر
وما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنبات واصناف الحيوانات على اتساق
وانتظام واتقان واحكام تحار فيه العقول والافهام ولا تفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما
يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع
ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكل سبيلا فكيف اذا رقي الى عالم الروحانيات
من الارضيات والسماويات والى ما يقول به الحكماء من المجردات ان في خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء
فاحيى به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء
والارض لآيات لقوم يعقلون فان قيل ان اريد الانتظام والاحكام من كل وجه بمعنى انه لا اتم
مرتبة منها ولا اخلال فيه اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو اوفق
منه واصلح فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والآفات وان اريد في الجملة ومن بعض
الوجوه فحصل آثار المؤثرات من غير العقلاء بل كلها كذلك وايضا قد استند جمع من العقلاء الحكماء

۲ اما عندنا فلانه صانع للعالم على اتقانه واحكامه ولانه قادر مختار الا من وما يشاهد من بعض الحيوانات لو صح انه فعلها لدل على علمها واما التمسك بالسمعيات فدور
منه

عجائب خلقة الحيوان وتكون تفاصيل الاعضاء الى قوة عديمة الشعور سموها المصورة فكيف يصح
دعوى كون الكبرى ضرورية قلنا المراد اشتمال الافعال والآثار على لطائف الصنع وبدائع الترتيب
وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل بالغرض على نوع من الخلل
وجاز ان يكون فوقه ما هو اكمل والحكم بان مثل ذلك لم يصدر الا عن العالم ضروري سيما اذا تكرر وتكثر
وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز وما يقال لم لا يكفي الظن مدفوع بالتكرر والتكثر وبانه
يكفي في اثبات غرضنا التصور الثاني انه قادر اي فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك
الا مع العلم بالمقصود فان قيل قد يصدر عن الحيوانات العجم بالقصد والاختيار افعال متقنة محكمة
في ترتيب مساكنها وتدبير معايشها كما للنحل والعنكبوت وكثير من الوحوش والطيور على ما هو
في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اولى العلم قلنا لو سلم ان موجد
هذه الآثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما يهتدي الى ذلك بان يخلقها
الله تعالى عالمة بذلك او يلهمها هذا العلم حين ذلك الفعل ثم المحققون من المتكلمين على ان
طريقة القدرة والاختيار اوكد واوثق من طريقة الاتقان والاحكام لان عليها سؤالا صعبا وهو
انه لم لا يجوز ان يوجد الباري موجودا تستند اليه تلك الافعال المتقنة المحكمة ويكون له العلم
والقدرة ودفعه بان ايجاد مثل ذلك الموجود وايجاد العلم والقدرة يكون ايضا فعلا محكما بل
احكم فيكون فاعله عالما لا يتم الا ببيان انه قادر مختار اذ الايجاب بالذات من غير قصد لا يدل على
العلم فيرجع طريق الاتقان الى طريق القدرة مع انه كاف في اثبات المطلوب وقد يتمسك في كونه
عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل
وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت
صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما
والظاهر ان هذا مكابرة نعم يتجه ذلك في صفة الكلام على ما صرح به الامام (قال وعند
الفلاسفة ٢) ورد من استدلالهم على علم الباري وجهان الاول انه مجرد اي ليس بجسم ولا
جسماني لما مر وكل مجرد عاقل اي عالم بالكليات لما وقعت الاشارة اليه في مباحث المجردات من
ان التجرد يستلزم التعقل وبيانه ان التجرد يستلزم امكان المعقولية لان المجرد بريء عن الشوائب المادية
واللواحق الغريبة وكل ما هو كذلك لا يحتاج الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان
ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته وامكان المعقولية يستلزم امكان المصاحبة بينه وبين
العاقل اياه وهذا الامكان لا يتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس
المصاحبة فتوقف امكان المصاحبة على حصول المجرد فيه توقف امكان الشيء على وجوده
المتأخر عنه وهو محال فاذن المجرد سواء وجد في العقل او في الخارج يلزمه امكان مصاحبة
المعقول ولا معنى للتعقل الا المصاحبة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره وكل ما يصح للمجرد
وجب ان يكون بالفعل لبراءته عن ان يحدث فيه ما هو بالقوة لان ذلك شان الماديات ولا خفاء
في ضعف بعض هذه المقدمات وفي انه لو صح ان مصاحبة المجرد للمعقولات في الوجود تعقل لها
لكفى ذلك في اثبات المطلوب من غير احتياج الى سائر المقدمات الثاني انه عالم بذاته لانه لا معنى
لتعقل المجرد ذاته سوى حضور ذاته عند ذاته بمعنى عدم غيبته عنه لاستحالة حصول المثال
لكونه اجتماع المثلين وهذا القدر وان كان مبنيا على اصولهم كاف في اثبات كونه عالما في الجملة الا انهم
حاولوا اثبات علمه بما سواه فقالوا هو عالم بذاته الذي هو مبدأ الممكنات لما ذكرنا والعالم بالمبدأ اعني
العلة عالم بذي المبدأ اعني المعلول لان العلم بالشيء يستلزم العلم بلوازمه والعلية وهي لا تعقل بدون

٢ لانه مجرد وكل مجرد عالم ولانه عالم بذاته وهو مبدأ للكل والعلم بالمبدأ مستلزم للعلم بذي المبدأ   متن

المعلول بل المعلول نفسه وما يتبعه من المعلولات كلها من لوازم الذات واعترض بان لازم الذات وان كان بلا وسط فا شوت لايجب ان يكون لازما بينا يلزم من تعقل الذات تعقله كتساوى الزوايا لثلاث للقائمتين للمثلث ولو وجب ذلك لزم من العلم بالشئ العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة لاستمرار الاندفاع من لازم الى لازم واجيب بان الكلام فى العلم التام اعنى العلم بالشئ بماله فى نفسه ولاشك ان علم البارى بذاته كذلك (قال وقيل لا يعلم ذاته ٧) القائلون بانه ليس بعالم اصلا تمسكوا بوجهين احدهما انه لايصح علمه بذاته ولابغيره اما الاول فلان العلم اضافة او صفة ذات اضافة واياما كان يقتضى الاثنينية وتغايرا بين العالم والمعلوم فلايعقل فى الواحد الحقيقى واما الثانى فلانه يوجب كثرة فى الذات الاحدى من كل وجه لان العلم باحد المعلومين غير العلم بالآخر للقطع بجواز العلم بهذا مع الذهول عن الآخر ولان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة فى العالم او نفس الارتسام ولاخفاء فى ان صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور فى الذات وثانيهما ان العلم مغاير للذات لما سبق من الادلة فيكون ممكنا معلولا له ضرورة امتناع احتياج الواجب فى صفاته وكمالاته الى الغير فيلزم كون الشئ قابلا وفاعلا وهو محال واجيب عن الوجه الاول اولا بعد تسليم لزوم التغاير على تقدير كون العلم صفة ذات اضافة بان تغاير الاعتبار كاف كما فى علمنا بانفسنا على ماسبق فى بحث العلم لايقال التغاير الاعتبارى انما هو بالعالمية والمعلومية وهو فرع حصول العلم فلو توقف حصول العلم على التغاير لزم الدور وايضا يرد النقض بعلمنا بانفسنا لو كانت النفس واحدة من كل وجه كالواجب وهو ممنوع فيجوز كونها عالمة من وجه معلومة من وجه لانا نقول انما يلزم الدور لو كان توقف العلم على التغاير توقف سبق واحتياج وهو ممنوع بل غايته انه لاينفك عن العلم كما لاينفك المعلول عن علته والمراد بالنقض ان النفس تعلم ذاتها التى هى عالمة لا ان يكون العالم شيئا والمعلوم شيئا آخر وثانيا بان علمه ليس الا تعلقا بالمعلوم من غير ارتسام صورة فى الذات فلا كثرة الا فى التعلقات والاضافات وتحقيقه على ما ذكر بعض المتأخرين ان حصول الاشياء له حصول للفاعل وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان ومع ذلك فلانستدعى صورا مغايرة لها فانك تعقل شيأ بصورة تتصورها او تستحضرها فهى صادرة عنك بمشاركة ما من غيرك وهو الشئ الخارجى ومع ذلك فانك لاتعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشئ بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك واذا كان حالك مع مايصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال من يعقل مايصدر عنه لذاته من غير مداخلة الغير فيه ثم ليس كونك محلا لتلك الصورة شرطا فى التعقل بدليل انك تعقل ذاتك بدون ذلك بل المعتبر حصول الصورة لك حالة كانت او غير حالة والمعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير حلول فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون حالة فيه على ان كثرة الصفات فى الذات لايمتنع عندنا بل عند الفلاسفة واتباعهم واجيب عن الثانى بمنع استحالة كون الواحد قابلا وفاعلا (قال خاتمة ٢) علم الله تعالى غير متناه بمعنى انه لاينقطع ولا يصير بحيث لا يتعلق بالمعلوم ويحيط بما هو غير متناه كالاعداد والاشكال ونعيم الجنان وشامل لجميع الموجودات والمعدومات الممكنة والممتنعة وجميع الكليات والجزئيات اما سمعا فلمثل قوله تعالى والله بكل شئ عليم عالم الغيب والشهادة لايعزب عنه مثقال ذرة يعلم خائنة الاعين وماتخفى الصدور يعلم مايسرون ومايعلنون الى غير ذلك واما عقلا فلان المقتضى للعالمية هو الذات اما بواسطة المعنى اعنى العلم على ماهو رأى الصفاتية او بدونها على ماهو رأى النفاة وللمعلومية امكانها ونسبة الذات الى الكل على السوية فلو اختصت

٧ وقيل لا يعلم ذاته لان العلم اضافة او صفة ذات اضافة ولابد من الاثنينية ولا عبرة لادائه الى كثرة فى الذات وايضا يلزم كون الواحد قابلا وفاعلا واجيب بان تغاير الاعتبار كاف كما فى علمنا بانفسنا ولااستحالة فى كثرة الاضافات وفى القابلية مع الفاعلية

متن

٢ خاتمة علمه لايتناهى ويحيط بالايتناهى كالاعداد والاشكال وبكل موجود ومعدوم وكلى وجزئى لعمومات النصوص ولان المقتضى للعالمية الذات وللمعلومية صحتها من غير تخصيص اتفالبعض ان يتغير فى كماله وخالف بعضهم فى العلم بالم لافضائه الى صفات غير متناهية وبعضهم فى العلم بالمتناهى لاستحالة وجودها مع المحذور السابق وبعضهم فى العلم بالمعدوم لانه نفى محض لاتميز فيه والمعلوم متميز وضعف الكل ظاهر

متن

عالميته بالبعض دون البعض لكان لمخصص وهو محال لامتناع احتياج الواجب في صفاته
وكالا نه لمنافاته الوجوب والغنى المطلق والمخالفون في شمول علمه منهم من قال يمتنع علمه بعلمه
والا لزم اتصافه بما لا يتناهى عدده من العلوم وهو محال لان كل ما هو موجود بالفعل فهو
متناه على ما مر مرارا وجه اللزوم انه لو كان جائزا لكان حاصلا بالفعل لانه مقتضى ذاته ولان
الخلو عن العلم الجائز عليه جهل ونقص ولانه لا يتصف بالحوادث وينقل الكلام الى العلم بهذا
العلم وهكذا الى ما لا يتناهى لا يقال علمه ذاته ولو سلم فالعلم بالعلم نفس العلم لانا نقول اما امتناع
كون العلم نفس الذات فقد سبق واما امتناع كون العلم بالعلم نفس العلم فلان الصورة المساوية
لاحد المتغايرين تغاير الصورة المساوية للمغاير الآخر ولان التعلق بهذا يغاير التعلق بذاك
والجواب ان العلم صفة واحدة لها تعلقات هي اعتبارات عقلية لا موجودات عينية ليلزم
المحال ولا يلزم من كونه اعتبارا عقليا ان لا تكون الذات عالما والشيء معلوما في الواقع لما عرفت
من ان انتفاء مبدأ المحمول لا يوجب انتفاء الحمل على ان مغايرة العلم بالشيء للعلم بالعلم انما هو بحسب
الاعتبار فلا يلزم كثرة الاعيان الخارجية فضلا عن لا تناهيها وبهذا يندفع الاستدلال بهذا
الاشكال على نفي علمه بذاته بل بشيء من المعلومات واجاب الامام بان هذه امور غير متناهية
لا آخر لها والبرهان انما قام على ما لا اول لها ومنهم من قال لا يجوز علمه بما لا يتناهى اما اولا فلان
كل معلوم يجب كونه ممتازا وهو ظاهر ولا شيء من غير المتناهي بممتاز لان المتميز عن الشيء منفصل
عنه محدود بالضرورة واما ثانيا فلانه يلزم صفات غير متناهية هي العلوم لما عرفت من
تعدد العلوم بتعدد المعلومات والجواب عن الاول انا لا نم ان كل متميز عن غيره يجب ان يكون
متناهيا وان انفصاله عن الغير يقتضي ذلك كيف ولا معنى للانفصال عن الغير
الا مغايرته له وعن الثاني ما سبق واجاب الامام عن الاول بان المتميز كل واحد منها وهو
متناه واعترض بانه اذا كان غير المتناهي معلوما يجب ان يكون متميزا ولا يفيده تميز كل فرد
والجواب انه لا معنى للعلم بغير المتناهي الا العلم بآحاده وبهذا يندفع الاشكال على معلومية
الكل اي جميع الموجودات والمعدومات بانه لا شيء بعد الجميع يعقل تميزه عنه وقد يجاب بان تميز
المعلوم انما هو عند ملاحظة الغير والشعور به فحيث لا غير لا يلزم التميز ولو سلم فيكفي التميز عن الغير
الذي هو كل واحد من الآحاد ومنهم من قال يمتنع علمه بالمعدوم لان كل معلوم متميز ولا شيء
من المعدوم بمتميز والجواب منع الصغرى ان اريد التميز بحسب الخارج والكبرى ان اريد بحسب
الذهن ومن المخالفين من لم يجوز علمه بذاته ومنهم من لم يجوز علمه بغيره تمسكا بالشبهة
المذكورة لنفي العلم مطلقا (قال والفلاسفة في العلم بالجزئيات ٤) المشهور من مذهبهم انه
يمتنع علمه بالجزئيات على وجه كونها جزئيات اي من حيث كونها زمانية يلحقها التغير لان تغير المعلوم
يستلزم تغير العلم وهو على الله محال في ذاته وصفاته واما من حيث انها غير متعلقة بزمان فتعقلها
تعقل بوجه كلي لا يلحقه التغير فالله يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث
ان بعضها واقع الآن وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل ليلزم تغيره بحسب تغير
الماضي والحال والمستقبل بل علما ثابتا ابد الدهر غير داخل تحت الازمنة مثلا يعلم ان القمر يتحرك كل
يوم كذا درجة والشمس كذا درجة فيعلم انه يحصل لهما مقابلة يوم كذا وينخسف القمر في اول
الحمل مثلا وهذا العلم ثابت له حال المقابلة وقبلها وبعدها ليس في علمه كان وكائن ويكون بل هي
حاضرة عنده في اوقاتها ازلا وابدا وانما التعلق بالازمنة في علومنا والحاصل ان تعلق العلم بالشيء
الزماني المتغير لا يلزم ان يكون زمانيا ليلزم تغيره وقال الامام ان اللائق باصولهم ان الجزئي
ان كان متغيرا او متشكلا يمتنع ان يتعلق به علم الواجب لما يلزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني

٤ على وجه الجزئية لاستلزامه التغير
في القديم كما اذا علم ان زيدا سيدخل
ثم دخل فانه ينقلب جهلا او يزول
الى علم آخر ورد بان من الجزئيات
ما لا يتغير كذات الله تعالى وان تغير
الاضافة لا يوجب تغير المضاف
كالقديم يوجد قبل الحادث ثم معه ثم
بعده فمن جعل العلم اضافة لم يلزمه
تغير الذات ومن جعله صفة ذات
اضافة لم يلزمه تغيره فضلا عن الذات
والى هذا يشير ما قيل ان علم الباري بان
الشيء سيوجد نفس علمه بانه وجد فان
من استمر الى الغد على ان زيدا يدخل
الدار غدا فهو بهذا العلم بعينه يعلم
في الغد انه دخل والعلم لا يتغير بتغير
كالآلة تتكثر بتكثره بمنزلة مرآة تنكشف
بها الصور وانسان ينتقل الجالس
عن يمينه الى يساره ولظهور ان هذا
لا يصح بكون العلم تعلقا بين العالم
والمعلوم رده ابو الحسين على ما قال به من
المعتزلة اولا بان من استمر على ان زيدا
يدخل البلد غدا وجلس في بيت مظلم
بحيث لم يعلم دخول الغد لم يكن عالما بانه
دخل وثانيا بان متعلقيهما مختلفان
وشرطهما متنافيان اذ العلم بانه
وجد مشروط بوجوده وبانه سيوجد
مشروط بعدمه والا لكان جهلا
وثالثا بانهما قد يفترقان كما اذا علم
ان زيدا سيقدم وعند قدومه
لم يدر انه قدم وبالعكس منه

من الافتقار الى الآلة الجسمانية وذلك كالاجرام الفلكية فانها متشكلة وان لم تكن متغيرة فى ذواتها وكالصور والاعراض فانها متغيرة وكالاجرام الكائنة الفاسدة فانها متغيرة ومتشكلة واما ما ليس بمتغير ولا متشكل كذات الواجب وذوات المجردات فلا يستحيل ان يتعلق العلم به على ما يقرره الحكماء من انه عالم بذاته الذى هو مبدأ للعقل الاول بالذات ولا شك ان كلا منهما جزئى والعمدة فى احتجاج الفلاسفة انه لو علم ان زيدا يدخل الدار غدا فاذا دخل زيد الدار فى الغد فان بقى العلم بحاله بمعنى انه يعلم ان زيدا يدخل غدا فهو جهل لكونه غير مطابق للواقع وان زال وحصل العلم بانه دخل لزم تغير العلم الاول من الوجود الى العدم والثانى من العدم الى الوجود وهذا على القديم محال لا يقال كان الاعتقاد الغير المطابق جهل فكذا الخالى عن الاعتقاد المطابق بما هو واقع لانا نقول او سلم فاذا لم يعلم على وجه كلى والجواب ان من الجزئيات ما لا يتغير كذات البارى وصفاته الحقيقية عند من يثبتها وكذوات العقول على ما يثبتها واهمال الدليل وتخصيص الحكم بالبعض على ما يشير اليه كلام الامام انما يصح فى القواعد الشرعية دون العقلية ولا يمكن التفصى عن هذا بانه يجوز ان يكون المدعى العام وهو انه لا يعلم شيئا من المتغيرات او ان يبينوا الامتناع فى الجزئيات المتغيرة بهذا الدليل وفى غير المتغيرة بدليل آخر او ان يقصد ابطال كلام الخصم وهو انه عالم بجميع الجزئيات على وجه الجزئية اقتصر الجمهور فى الجواب على منع الملازمة مستندا بان العلم اما اضافة او صفة ذات اضافة وتغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف كالقديم يتصف بانه قبل الحادث اذا لم يوجد الحادث ومعه اذا وجد وبعده اذا فنى من غير تغير فى ذات القديم فعلى تقدير كون العلم اضافة لا يلزم من تغير المعلوم الا تغير العلم دون الذات وعلى تقدير كونه صفة ذات اضافة لا يلزم تغير العلم فضلا عن الذات واجاب كثير من المعتزلة واهل السنة بان علم الله تعالى بان الشئ سيحدث هو نفس علمه بانه حدث للقطع بان من علم ان زيدا يدخل الدار غدا واستمر على هذا العلم الى مضى الغد علم بهذا العلم انه دخل الدار من غير افتقار الى علم مستأنف فعلى هذا لا تغير فى العالمية التى تثبتها المعتزلة والعلم الذى تثبته الصفاتية وهذا بخلاف علم المخلوق فانه لا يستمر ومرجع هذا الجواب الى ما سبق من كون العلم او العالمية غير الاضافة اذ لا شبهة فى تغير الاضافة بتغير المضاف اليه ولهذا اوضحوا هذا المدعى بان العلم لو تغير بتغير المعلوم لتكثر بتكثره ضرورة فيلزم كثرة الصفات بل لا تناهيها بحسب لا تناهى المعلومات وبان العلم صفة تتجلى بها المعلومات بمنزلة مرآة تنكشف بها الصور فلا يتغير بتغير المعلوم كما لا تتغير المرآة بتغير الصورة وبانه صفة تعرض لها اضافات وتعلقات بمنزلة انسان جلس زيد عن يساره ثم قام فجلس عن يمينه فانه يصير متيامنا لزيد بعد ما كان متياسرا له من غير تغير فيه اصلا فظاهر ان هذا لا يتم على القول بكون العلم تعلقا بين العالم والمعلوم على ما يراه جمهور المعتزلة فلهذا رده ابو الحسين البصرى بوجوه احدها القطع بان من علم ان زيدا يدخل البلد غدا وجلس مستمرا على هذا الاعتقاد الى الغد فى بيت مظلم بحيث لم يعلم دخول الغد فانه لا يصير عالما بدخول زيد ولو كان العلم بانه سيدخل نفس العلم بانه دخل لوجب ان يحصل هذا العلم فى هذه الصورة فاذ لم يحصل لم يكن بل الحق ان العلم بانه دخل علم ثالث متولد من العلم بانه سيدخل غدا ومن العلم بوجود الغد وثانيها ان متعلق العلم الاول انه سيدخل وشرطه عدم الدخول ومتعلق العلم الثانى انه دخل وشرطه تحقق الدخول فلا خفاء فى ان الاضافة الى احد المختلفين او الصورة المطابقة له تغاير الاضافة الى الآخر او الصورة المطابقة له وكذا المشروط باحد المتنافيين يغاير المشروط بالآخر وثالثها ان كلا من العلمين قد يحصل بدون الآخر كما اذا علم ان زيدا سيقدم البتة لكن عند قدومه لم يعلم انه قدم وكما اذا علم انه قدم

من غير سابقة علم انه سيقدم والحق ان العلمين متغايران وان التغاير في الاضافة والعالمية لايقدح في قدم الذات ومن المعتزلة من سلم تغاير العلمين ومنع تغيرهما وقال تعلق عالمية البارى بعدم دخول زيد يوم الجمعة وبدخوله يوم السبت تعلقان مختلفان ازليان لايتغيران اصلا فانه في يوم الجمعة يعلم دخوله في السبت وفي يوم السبت يعلم عدم دخوله في الجمعة غاية الامر انه يمكن التعبير عن العدم في الحال والوجود في الاستقبال بسيوجد وبعد الوجود لا يمكن وهذا تفاوت وضعي لايقدح في الحقايق وكذا عالميته بعدم العالم في الازل لايتغير بوجود العالم فيما لايزال فان قيل الكلام في العلم التصديقي ولاخفاء في ان تعلق عالميته لهذه النسبة وهو انه يحصل له الدخول يوم السبت وللعالم الوجود فيما لايزال لو بقى يوم السبت وفيما لايزال كان جهلا لانتفاء متعلقه الذي هو النسبة الاستقبالية اجيب بالمنع فانه ذلك التعلق حال عدمه بانه سيوجد وهذه النسبة بحالها وانما الجهل هو ان يحصل التعلق حال وجوده بانه سيوجد وهو غير التعلق الثاني والحاصل ان التعلق بالعدم في حالة معينة والوجود في حالة اخرى باق ازلا وابدا لاينقلب جهلا اصلا فقد علم البارى تعالى في الازل عدم العالم في الازل ووجوده فيما لايزال وفناءه بعد ذلك و يوم القيمة ايضا يعلمه كذلك من غير تغير اصلا وهذا الكلام يدفع اعتراض الامام بان البارى تعالى اذا اوجد العالم وعلم انه موجود في الحال فاما ان يبقى علمه في الازل بانه معدوم في الحال فيلزم الجهل و الجمع بين الاعتقادين المتنافيين واما ان يزول فيلزم زوال القديم وقد تقرر ان ماثبت قدمه امتنع عدمه (قال والتزم ٩) يعنى ذهب ابو الحسين الى ان علم البارى بالجزئيات يتغير بتغيرها ويحدث بعد وقوعها ولايقدح ذلك في قدم الذات كما هو مذهب جهم بن صفوان وهشام بن الحكم من القدماء وهو انه في الازل انما يعلم الماهيات والحقائق واما التصديقات اعنى الاحكام بان هذا قد وجد وذلك قد عدم فانما يحدث فيما لايزال وكذا تصور الجزئيات الحادثة وبالجملة فذاته توجب العلم بالشئ بشرط وجوده فلا يحصل قبل وجوده ولايبقى بعد فنائه ولاامتناع في اتصاف الذات بعلوم حادثة هي تعلقات واضافات ولا في حدوثها مع كونها مستندة الى القديم بطريق الايجاب دون الاختيار لكونها مشروطة بشروط حادثة واما اعتراض الامام بان كل صفة تعرض للواجب فذات الواجب اما ان تكفي في ثبوتها وانتفائها فيلزم دوام ثبوتها وانتفائها بدوام الذات من غير تغير واما ان لاتكفي فيتوقف ثبوتها وانتفاؤها على امر منفصل والذات لاتنفك عن ثبوت تلك الصفة وانتفائها الموقوف على ذلك الامر فيلزم توقف الذات عليه لان الموقوف على الموقوف على الشئ موقوف على ذلك الشئ فيلزم امكان الواجب لان الموقوف على الممكن اولى بان يكون ممكنا ففي غاية الضعف لان مالاينفك عن الشئ لايلزم ان يكون متوقفا عليه كما في وجود زيد مع وجود عمرو او عدمه الى غير ذلك مما لايحصى وقد يستدل على علمه بالجزئيات بان الخلو عنه جهل ونقص وبان كل احد من المطيع والعاصى يلجأ اليه في كشف الملمات ودفع البليات ولولا انه مما لاتشهد به فطرة جميع العقلاء لما كان كذلك وبان الجزئيات مستندة الى الله تعالى ابتداء او بواسطة وقد اتفق الحكماء على انه عالم بذاته وان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول (قال المبحث الرابع ٧) اتفق المتكلمون والحكماء وجميع الفرق على اطلاق القول بانه مريد وشاع ذلك في كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم السلام ودل عليه ماثبت من كونه تعالى فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريده لكن كثر الخلاف في معنى ارادته فعندنا صفة قديمة زايدة على الذات قائمة به على ماهو شأن سائر الصفات الحقيقية وعند الجبائية صفة زايدة قائمة لافي محل وعند

---

٩ والتزم تغير علمه بالجزئيات المتغيرة كما ذهب اليه هشام من انه عالم في الازل بالحقايق والماهيات وانما يعلم الاشخاص والاحوال بعد حدوثها متن

٧ في انه مريد اتفقوا على ذلك ودل عليه كونه فاعلا بالاختيار فعندنا بصفة قديمة قائمة بذاته على قياس سائر الصفات للقطع بان تخصيص احد طرفي المقدور بالوقوع يكون لصفة خاصة نجدها من انفسنا ليست هي العلم والقدرة ونحوهما وتعلقها لذاتها فلايلزم تسلسل الارادات ووجوب المراد بها لاينافي الاختيار وقدمها لايوجب قدمه ولاينافي حدوث تعلقها متن

للكرامية صفة حادثة قائمة بالذات وعند ضرار نفس الذات وعند النجار صفة سلبية هي كون الفاعل ليس بمكره ولا ساه وعند الفلاسفة العلم بالنظام الاكمل وعند الكعبي ارادته لفعله العلم به ولفعل غيره الامر به وعند الحنفيين من المعتزلة هي العلم بما في الفعل من المصلحة تمسك اصحابنا بان تخصيص بعض الاضداد بالوقوع دون البعض وفي بعض الاوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لابد ان يكون لصفة شانها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة وهو معنى واضح عند العقل مغاير للعلم والقدرة وسائر الصفات شانه التخصيص والترجيح لاحد طرفي المقدور من الفعل والترك على الآخر ويدل على مغايرتها للقدرة ان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء بخلافها وللعلم ان متعلق العلم نسبته الى الكل على السواء والعلم بما فيه من المصلحة او بانه يوجد في وقت كذا سابق على الارادة والعلم بوقوعه تابع للوقوع المتأخر عنها وفيه نظر اذ قد لا يسلم الخصم سبق العلم بانه يوجد في وقت كذا على ارادته ذلك ولا تأخر علمه بوقوعه سابقا عن ارادته الوقوع حالا وما يقال ان العلم تابع للوقوع فمعناه انه يعلم الشيء كما يقع وان المعلوم هو الاصل في التطابق لانه مثال وصورة له لا بمعنى تأخره عنه في الخارج البتة والحق ان مغايرة الحالة التي نسميها بالارادة للعلم والقدرة وسائر الصفات ضرورية ثم قد تبين قدمها وزيادتها على الذات بمثل ما مر في العلم والقدرة وقد يورد هنا اشكالات الاول ان نسبة الارادة ايضا الى الفعل والترك والى جميع الاوقات على السواء اذ لو لم يجز تعلقها بالطرف الآخر وفي الوقت الآخر لزم نفي القدرة والاختيار واذا كانت على السواء فتعلقها بالفعل دون الترك وفي هذا الوقت دون غيره يفتقر الى مرجح ومخصص لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح كما ذكرتم ويلزم تسلسل الارادات والجواب انها انما تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر لانها صفة شانها التخصيص والترجيح ولو للمساوي بل المرجوح وليس هذا من وجود الممكن بلا موجد وترجحه بلا مرجح في شيء فان قيل فمع تعلق الارادة لا يبقى التمكن من الترك وينتفي الاختيار قلنا قد مر غير مرة ان الوجوب بالاختيار يحقق الاختيار الثاني ان الارادة لا تبقى بعد الايجاد ضرورة فيلزم زوال القديم وهو محال والجواب انها صفة قد تتعلق بالفعل وقد تتعلق بالترك وتخصص ما تعلقت به وترجحه وعند وقوع المراد يزول تعلقها الحادث وبهذا يندفع ما يقال انها لا تكون بدون المراد فيلزم من قدمها قدم المراد فيلزم قدم العالم على ان قدم المراد لا يوجب قدم العالم لان معناه انه يريد الله تعالى في الازل ايجاد العالم واحداثه في وقته ويشكل بايجاد الزمان الا ان يجعل امرا مقدرا لا تحقق له في الاعيان فان قيل نحن نردد في الاثر الذي هو المراد كالعالم مثلا بانه اما لازم للارادة فيلزم قدمه او لا فيكون مع الارادة جائز الوجود والعدم فلا تكون الارادة مرجحة قلنا هو جائز الوجود والعدم بالنظر الى نفس الارادة واما مع تعلقها بالوجود فالوجود مرجح بل لازم وقد تمنع استحالة زوال القديم وهو مدفوع بما سبق من البرهان والاستناد بانه يعلم في الازل ان العالم معدوم سيوجد وبعد الايجاد لا يبقى ذلك التعلق الازلي مدفوع بما عرفت في المبحث السابق الثالث ان متعلق ارادته اما ان يكون اولى فيلزم استكماله بالغير اولا فيلزم العبث والجواب ما مر في بحث قدرته (قال وحدوثها) يشير الى نفي مذاهب المخالفين فذهب قول الكرامية ان ارادة الله تعالى حادثة قائمة بذاته وهو فاسد لما مر من استحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى ولان صدور الحادث عن الواجب لا يكون الا بالاختيار فيتوقف على الارادة فيلزم الدور او التسلسل فان قيل استناد الصفات الى الذات لما كان بطريق الايجاب دون الاختيار فلم لا يجوز ان يكون البعض منها موقوفا على شرط حادث فيكون حادثا قلنا لما يلزم

٨

تجدد ها مع قيامها بذاته على ماهو رأي الكرامية يوجب التسلسل وكونه محلا للحوادث ومع قيامها بنفسها على ماهو رأي الجبائية ضروري البطلان وقول الحكماء ان العلم بالنظام الاكمل نفس الارادة وكذا قول النجار انها كونه غير مكره ولا ساه وقول الكعبي انها في فعله العلم وفي فعل غيره الامر وذهب كثير من المعتزلة الى انها الداعية فقيل في الغائب خاصة وقيل فيهما جميعا ومعنى الداعية في الشاهد العلم او الاعتقاد او الظن بنفع في الفعل وفي الغائب العلم بذلك واحتجوا بان الارادة فعل المريد قطعا والفاعل يجب ان يكون له شعور بفعله ولا شعور لنا الا بالداعي الخاص او المرجح على التصارف ورد بالا نسلم انه اختياري وانه لا شعور بميل الى غير الشعور بما له بميله ضروري وعورض بالعطشان او الهارب يميل الى احد الماءين او الطريقين عند التساوي

متي

من تعاقب حوادث لا بداية لها وقد بينا استحالته ولان تلك الشروط اما صفات للبارى فيلزم حدوثه لان ما لا يخلو عن الحادث حادث اولا فيلزم افتقاره فى صفاته وكمالاته الى الغير ومنها قول اكثر معتزلة البصرة ان ارادته حادثة قائمة بنفسها لا بمحل وبطلانه ضرورى فان ما يقوم بنفسه لا يكون صفة وهذا اولى من ان يقال ان العرض لا يقوم الا بمحل للاطباق على ان صفات البارى ليست من قبيل الاعراض وفى كلام بعض المعتزلة ان العرض نفسه ليس بضرورى بل استدلالى فكيف حكمه الذى هو استحالة قيامه بنفسه وفساده بين ومنها قول الحكماء ان ارادة الله تعالى ويسمونها العناية بالمخلوقات هو تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد فى علمه السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة غير المتناهية التى يجب ويليق ان يقع كل موجود منها فى واحد من تلك الاوقات قالوا وهذا هو المقتضى لافاضته ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل اذ لا يجوز ان يكون صدوره عن الواجب وعن العقول المجردة بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق والجزاف لان العلل العالية لا تفعل لغرض فى الامور السافلة فقد صرحوا فى اثبات هذه العناية بنفى ما نسميه الارادة وقد عرفت مرادهم باحاطة علم الله تعالى بالكل وانها ليست الا وجود الكل ومنها قول النجار من المعتزلة ان ارادة الله تعالى كونه غير مكره ولا ساه وقول الكعبى وكثير من معتزلة بغداد ان ارادته لفعله هو علمه به او كونه غير مكره ولا ساه ولفعل غيره هو الامر به حتى ان ما لا يكون مأمورا به لا يكون مرادا له ولا خفاء فى ان هذا موافقة للفلاسفة فى نفى كون الواجب تعالى مريدا اى فاعلا على سبيل القصد والاختيار ومخالفة للنصوص الدالة على ان ارادته تتعلق بشئ دون شئ وفى وقت دون وقت وانه قد امر العباد بما لم يشأه منهم قال الله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ولو شاء ربك لآمن من فى الارض كلهم جميعا الى غير ذلك مما لا يحصى ولا فرق بين المشية والارادة الا عند الكرامية حيث جعلوا المشية صفة واحدة ازلية تتناول ما يشاء الله بها من حيث تحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المرادات واما الاعتراض على قول النجار بانه يوجب كون الجماد مريدا فليس بشئ لانه انما يفسر بذلك ارادة الله تعالى وذهب كثير من المعتزلة الى ان الارادة ليست سوى الداعى الى الفعل وهو اختيار ركن الدين الخوارزمى فى الشاهد والغائب جميعا وابى الحسين البصرى فى الغائب خاصة قالوا وهو العلم او الاعتقاد او الظن باشتمال الفعل او الترك على المصلحة ولما امتنع فى حق البارى تعالى الظن والاعتقاد كان الداعى فى حقه تعالى هو العلم بالمصلحة واحتجوا بان الارادة فعل المريد قطعا واتفاقا يقال فلان يريد هذا ويكره ذاك ولهذا يمدح بها ويذم ويثاب عليها ويعاقب قال الله تعالى يريد ثواب الدنيا (والله يريد الآخرة وقال تعالى منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الاخرة فهذا الفعل لو كان غير الداعى لكان الفاعل على شعور به ضرورة ان الفاعل هو المؤثر فى الشئ بالقصد والاختيار وذلك لا يكون الا بعد الشعور به لكن اللازم باطل لانا لا نشعر عند الفعل او الترك بمرجح سوى الداعى الخالص او المترجح على الصارف والجواب انه ان اريد بكونها فعلا للمريد مجرد استنادها اليه كما فى قولنا فلان يقدر على كذا ويعجز عن كذا فهذا لا يقتضى كونه اثرا صادرا عنه بالقصد والاختيار ليلزم الشعور به وان اريد انه اثر له بطريق القصد والاختيار فممنوع ولا يبعد دعوى الاتفاق على نقيض ذلك كيف ولو كانت كذلك لاحتاجت الى ارادة اخرى وتسلسلت ثم ترتب الثواب والعقاب على الارادة انما هو باعتبار ما يلزمها من الافعال او تحصيل الدواعى او نفى الصوارف او نحو ذلك مما للقصد فيه مدخل واما المدح والذم على الشئ فلا يقتضيان كونه فعلا اختياريا وهو ظاهر ثم لا نسلم انه لا شعور لنا بمرجح سوى الداعى بمعنى

والمبصر كذلك لامتناع السمع بدون المسموع والابصار بدون المبصر قلنا ممنوع لجواز ان يكون كل منهما صفة قديمة له تعلقات حادثة كالعلم والقدرة ويمكن ان يجعل هذا شبهة من قبل المخالف بانه لو كان سميعا بصيرا فاما ان يكون السمع والبصر قديمين فيلزم قدم المسموع والمبصر او حادثين فيلزم كونه محلا للحوادث وشبهة اخرى وهي انه لو كان حيا سميعا بصيرا لكان جسما واللازم باطل وجه اللزوم ان الحيوة اعتدال نوعي للمزاج الحيواني على ماسبق او صفة تتبعها مقتضية للحس والحركة الارادية وقد عرفت ان المزاج من الكيفيات الجسمية وان السمع والبصر وسائر الاحساسات تأثر للحواس عن المحسوسات او حالة ادراكية تتبعه وليست الحواس الاقوى جسمانية والجواب انا لانسلم كون الحيوة والسمع والبصر عبارة عما ذكرتم او مشروطة به في الشاهد فضلا عن الغائب غاية الامر انها في الشاهد تقارن ماذكرتم ولاحجة على الاشتراك وقد تكلمنا على ذلك فيما سبق (قال وعلى مانقل ٢) المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابي الحسن في الاحساس من انه علم بالمحسوس على ماسبق ذكره لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات فان قيل هذا انما يتم لو كان الكل نوعا واحدا من العلم لاانواعا مختلفة على مامر في بحث العلم قلنا يجوز ان يكون له صفة واحدة هي العلم لها تعلقات مختلفة هي الانواع المختلفة بان تتعلق بالمبصر مثلا تارة بحيث تحصل حالة ادراكية تناسب تعقلنا اياه وتارة بحيث تحصل حالة ادراكية تناسب ابصارنا اياه (قال وعند الفلاسفة ٩) على هذا لايلزم ثبوت صفة زائدة فضلا عن تعددها والى هذا ذهب الكعبي وجماعة من معتزلة بغداد والاكثرون على ان كونه سميعا بصيرا غير كونه عالما وتفق كلهم على نفي الصفة الزائدة على الذات (قال خاتمة ٤) قال امام الحرمين رحمه الله الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصف الباري تعالى باحكام الادراكات الاخر اعني الادراك المتعلق بالطعوم والمتعلق بالروائح والمتعلق بالحرارة والبرودة واللين والخشونة اذ كل ادراك يعقبه ضده هو آفة فادل على وجوب وصفه بحكم السمع والبصر دل على وجوب وصفه باحكام الادراكات ثم يتقدس الباري تعالى عن كونه شاما ذائقا لامسا فان هذه الصفات تنبئ عن اتصالات يتعالى الرب عنها مع انها لاتنبئ عن حقائق الادراكات فانك تقول شممت تفاحة فلم ادرك ريحها وكذلك اللمس والذوق (قال المبحث السادس في انه متكلم تواتر القول بذلك عن الانبياء ٧) وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور وقديستدل على ذلك بدليل عقلي على قياس مامر في السمع والبصر وهو ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه بالكلام اعني الحي العالم القادر نقص واتصاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال وان نوقش في كونه نقصا سيما اذا كان مع قدرة على الكلام كما في السكوت فلا خفاء في ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق والاعتراض والجواب ههنا كما مر في السمع والبصر وبالجملة لاخلاف لارباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه فعند اهل الحق كلامه ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى منافية للسكوت والآفة كما في الخرس والطفولة هو بها آمر ناه مخبر وغير ذلك يدل عليها بالعبارة او الكتابة اوالاشارة فاذا عبر عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية فانجيل وبالعبرانية فتورية فالاختلاف في العبارات دون المسمى كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة ولغات مختلفة وخالفنا في ذلك جميع الفرق وزعموا انه لامعنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدال على المعاني

---

٢ الشيخ من ان الاحساس علم بالمحسوس وان كان نوعا آخر من العلم لايستلزم ثبوت صفة اخرى لجواز ان تكون الانواع المختلفة هي التعلقات متن

٩ وعند الفلاسفة وبعض المعتزلة حيوته كونه يعلم ويقدر وسماعه وابصاره علمه بالمسموعات والمبصرات متن

٤ (خاتمة) المذهب انه يدرك الروائح والطعوم ومثل الحرارة والبرودة الا ان الشرع لم يرد بذلك ولم يجوز العقل كونه شاما ذائقا لامسا لكونها من صفات الاجسام مع انها لاتنبئ عن حقيقة الادراك لصحة قولنا شممته فلم ادرك ريحه متن

٧ عليهم الصلوة والسلام مع ثبوت صدقهم بالمعجزات من غير توقف على الكلام وقد يستدل بان ضده في الحي نقص او قصور في الكمال على مامر ثم كلامه عندنا صفة ازلية منافية للسكوت والآفة يدل عليها بالعبارة او الكتابة ليست من جنس الاصوات والحروف وخالفنا في ذلك جميع الفرق ذهابا الى ان المعقول من الكلام هو الحسي دون النفسي ولم يقل بقدمه الا الحنابلة والحشوية جهلا منهم او عنادا اذ لاخفاء في ترتب اجزائه وامتناع بقائه وزعم الكرامية انه مع حدوثه قائم بذات الله تعالى وسموه قوله وجعلوا كلامه عبارة عن القدرة على ايجاد القول وعند المعتزلة هو حادث في جسم ما ومعنى تكلم الباري به خلقه فيه متن

المقصودة واما الكلام النفسى فغير معقول ثم قالت الحنابلة والحشوية ان تلك الاصوات والحروف
مع توالیها وترتب بعضها على البعض وكون الحرف الثانى من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم
عليه كانت ثابتة فى الازل قائمة بذات البارى تعالى وتقدس وان المسموع من اصوات القراء والمرئى
من اسطر الكتاب نفس كلام الله تعالى القديم وكفى شاهدا على جهلهم ما نقل عن بعضهم
ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذى كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما
هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعد ما كان حادثا ولما رأت الكرامية ان بعض الشر اهون
من البعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف
المسموعة مع حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه قول الله تعالى لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم
وهو قديم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ماله ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث
بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة والمعتزلة لما قطعوا
بان المنتظم من الحروف وانه حادث والحادث لا يقوم بذات الله تعالى ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما
انه خالق الكلام فى بعض الاجسام واحترز بعضهم من اطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام
الخلق والافتراء وجوزه الجمهور ثم المختار عندهم وهو مذهب ابى هاشم ومن تبعه من المتأخرين
انه من جنس الاصوات والحروف ولا يحتمل البقاء حتى ان ما خلق من قوما فى اللوح المحفوظ
او كتب فى المصحف لا يكون قرآنا وانما القرآن ما قرأه القارى وخلقه البارى من الاصوات
المقطعة والحروف المنتظمة وذهب الجبائى الى انه من جنس غير الحروف يسمع عند سماع
الاصوات ويوجد بنظم الحروف وكتابتها ويبقى عند المكتوب والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ
وبكل مصحف وكل لسان ومع هذا فهو واحد لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينتقص بانتقاصها
ولا يبطل ببطلانها والحاصل انه انتظم من المقدمات القطعية والمشهورة قياسان ينتج احدهما
قدم كلام الله تعالى وهو انه من صفات الله وهى قديمة والآخر حدوثه وهو انه من جنس الاصوات
وهى حادثة فاضطر القوم الى القدح فى احد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع
حقية النقيضين فمنعت المعتزلة كونه من صفات الله والكرامية كون كل صفة قديمة والاشاعرة
كونه من جنس الاصوات والحروف والحشوية كون المنتظم من الحروف حادثا ولا عبرة بكلام الكرامية
والحشوية فبقى النزاع بيننا وبين المعتزلة وهو فى التحقيق عائد الى اثبات كلام النفس ونفيه وان
القرآن هو هذا المؤلف من الحروف الذى هو كلام حسى والا فلا نزاع لنا فى حدوث الكلام الحسى
ولا لهم فى قدم النفسى لو ثبت وعلى البحث والمناظرة فى ثبوت الكلام النفسى وكونه هو القرآن
ينبغى ان يحمل ما نقل من مناظرة ابى حنيفة وابى يوسف ستة اشهر ثم استقرار رأيهما على ان من قال
بخلق القرآن فهو كافر (قال لنا ٩) استدل على قدم كلام الله وكونه نفسيا لا حسيا بوجهين الاول ان
المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو فى محل آخر للقطع بان موجد الحركة فى جسم آخر لا يسمى
متحركا وان الله لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا واما اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه متكلما وان
لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله كما هو رأى اهل الحق وحينئذ
فالكلام القائم بذات البارى لا يجوز ان يكون هو الحسى اعنى المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث
ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثانى من كل كلمة مسبوق بالاول ومشروط بانقضائه وانه يمتنع
اجتماع اجزائه فى الوجود وبقاء شئ منها بعد الحصول على ما سبق تقريره من ذلك فى بحث الكم
والحادث يمتنع قيامه بذات البارى تعالى لما سبق فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطلق
عليه اسم الكلام وان يكون قديما لما عرفت فان اعترض من قبل المعتزلة بانه لو كان المتكلم من قام به
الكلام لما صح اطلاقه حقيقة على المتكلم بالكلام الحسى لانه لا بقاء له ولا اجتماع لاجزائه حتى يقوم
بشئ ولو سلم فانما يقوم بلسانه لا بذاته وايضا لما صح قولهم الامير يتكلم بلسان الوزير والجنى

٩ لنا ان معنى المتكلم من قام به الكلام
والمنتظم من الحروف حادث يمتنع
قيامه بذات الله تعالى فتعين المعنى
اذ لا ثالث فان قيل قد يطلق الكلام
ولا بقاء للكلام ليقوم ولو سلم فبلسانه
لا بذاته ولسان غيره والنظم قد يكون
دفعى الاجزاء كما فى نفس الحافظ
ونفس الطابع فلا يمتنع قدمه وقيامه
بالذات فلا يشترط فى القيام البقاء
ولا التلبس بجميع الاجزاء والتكلم
بلسان الغير مجاز عن القاء
الكلام اليه وكون النظم مرتب الاجزاء
ممتنع البقاء ضرورى وهو غير
الصورة المرسومة او المرقومة

يتكلم بلسان المصروع ومن قبل الحنابلة ان المنتظم من الحروف قد لا يكون مترتب الاجزاء بل دفعيا كالقائم بنفس الحافظ وكالحاصل على الورقة من طابع فيه نقش الكلام وانما لزوم الترتب فى التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة فالقرآن الذى هو اسم للنظم والمعنى جميعا لايمتنع ان يكون قديما قائما بذات البارى تعالى اجيب بان كون المتكلم من قام به الكلام ثابت عرفا ولغة وكون المنتظم من الحروف المسموعة مترتب الاجزاء ممتنع البقاء ثبت ضرورة وما ذكرتم سندا لمنعهما تمويه اما الاول فلان المعتبر فى اسم الفاعل وجود المعنى لابقاؤه سيما فى الاعراض السيالة كالمتحرك والمتكلم ولو سلم فيكفى التلبس ببعض اجزائه ولا يشترط القيام بكل جزء من اجزاء المحل كالسامع والباصر والذائق وغير ذلك ومعنى التكلم بلسان الغير القاء الكلام اليه مجازا واما الثانى فلان الكلام فى المنتظم من الحروف المسموعة لا فى الصورة المرسومة فى الخيال او المخزونة فى الحافظة او المنقرشة باشكال الكتابة على ان قيام الصوت والحروف بذات الله تعالى وتقدس ليس بمعقول وان كان غير مترتب الاجزاء كحرف واحد مثلا (قال وان من يأمر وينهى ٧) الوجه الثانى ان من يورد صيغة امر او نهى او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد فى نفسه معانى ثم يعبر عنها بالالفاظ التى نسميها بالكلام الحسى فالمعنى الذى يجده فى نفسه ويدور فى خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصولها فى نفس السامع ليجرى على موجبها هو الذى نسميه كلام النفس وحديثها وربما يعترف به ابو هاشم ويسميه الخواطر ومغايرته للعلم والارادة سيما فى الاخبار والانشاء الغير الطلبى فى غاية الظهور انهم قد يتوهم ان الطلب النفسى هو الارادة وان قولنا اريد منك هذا الفعل ولا اطلبه فى نفسى او اطلبه ولا اريده تناقض وسيأتى فى فصل الافعال واستدل القوم على مغايرته للعلم بان الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وللارادة بان السيد قد يأمر العبد بالفعل ويطلبه منه ولا يريده وذلك عند الاعتذار من ضربه بانه يعصيه (قال صاحب المواقف او قالت المعتزلة انه ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر عنه او ارادته لما امر به لم يكن بعيدا لكنى لم اجده فى كلامهم وانا قد وجدت فى كلام الامام الزاهدى من المعتزلة ما يشعر بذلك حيث قال لا نسلم وجود حقيقة الاخبار والطلب فى الصورتين المذكورتين بل انما هو مجرد اظهار اماراتها وقريب من ذلك ما قال امام الحرمين فى الارشاد فان قالوا الذى يجده فى نفسه هو ارادة جعل اللفظة الصادرة عنه امرا على جهة ندب او ايجاب فهذا باطل لان اللفظ يتصرم مع ان الطلب بحاله والماضى لا يراد بل يتلهف عليه وبالضرورة يعلم ان ما يجده بعد انقضاء اللفظ ليس تلهفا ولان اللفظ تكون ترجمة عما فى الضمير وبالضرورة يعلم انها ليست ترجمة عن ارادة جعلها على صفة بل عن الاقتضاء والايجاب ونحو ذلك ثم شاع فيما بين اهل اللسان اطلاق اسم الكلام والقول على المعنى القائم بالنفس يقولون فى نفسى كلام وزورت فى نفسى مقالة وقال الاخطل * ان الكلام لفى الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا * وفى التنزيل ويقولون فى انفسهم واذا ثبت ان البارى تعالى متكلم وانه يمتنع قيام الكلام الحسى بذاته تعين ان يكون هو النفسى فيكون قديما لما مر (قال تمسكوا بوجوه الاول ٤) انه علم بالضرورة من دين النبى صلى الله عليه وسلم حتى للعوام والصبيان ان القرآن هو هذا المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف الثانى ان ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم وجوابهما انه لا نزاع فى اطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك او المجاز المشهور شهرة الحقائق على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء

٧ ويخبر يجد فى نفسه معنى غير العلم والارادة يدل عليه بالعبارة او الكتابة او نحوهما وشاع عند اهل اللسان اطلاق اسم الكلام عليه
متن

٤ انه معلوم من الدين بالضرورة حتى للصبيان ان القرآن اسم لهذا المؤلف الثانى ان ما اشتهر من القرآن انما يصدق على اللفظ الحادث دون المعنى القديم وذلك مثل كونه ذكرا عربيا منزلا على النبى صلى الله عليه وسلم مقروأ بالالسن مسموعا بالاذان مكتوبا فى المصاحف مقرونا بالتحدى مفصلا الى السور والايات قابلا للنسخ واراد عقيب ارادة التكوين قلنا كلامه يقال بالاشتراك او المجاز المشهور على النظم المخصوص
متن

والاعراب والبناء والفصاحة واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث (قال وذلك ٦) اشارة الى ما اشتهر من الخواص فالقرآن ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله وانه لذكر لك ولقومك والذكر محدث لقوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث وعربي لقوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا والعربي هو اللفظ لاشتراك اللغات في المعنى ومنزل على النبي صلى الله عليه وسلم بشهادة النص والاجماع ولا خفاء في امتناع نزول المعنى القديم القائم بذات الله تعالى بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضا لا يزول عن محله لكن قد ينزل بنزول الجسم الحامل له وقد روى ان الله تعالى انزل القرآن دفعة الى سماء الدنيا فحفظته الحفظة او كتبته الكتبة ثم نزله منها بلسان جبرائيل الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم شيأ فشيأ بحسب المصالح فان قيل المكتوب في المصحف هو الصور والاشكال لا اللفظ ولا المعنى قلنا لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه نعم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال فان قيل القديم دائم فيكون مقارنا للتحدي مقرونة فلا يكون ذلك من خواص الحادث قلنا معناه ان يدعو العرب الى المعارضة والاتيان بالمثل وذلك لا يتصور في الصفة القديمة فان قيل النسخ كما يكون للفظ يكون للمعنى قلنا نعم لكن يخص الحادث لان القديم لا يرتفع ولا ينتهي فان قيل وقوع كلمة كن عقيب ارادة تكوين الاشياء على ما نطق به كلمة الجزاء وان دل على حدوثها لكن عموم لفظ شيأ من حيث وقوعه في سياق النفي معنى اي ليس قولنا لشيء مما نقصد ايجاده واحداثه كما في قوله عليه السلام وانما لكل امرئ ما نوى يقتضي قدمها اذ لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة كن اخرى سابقة ويتسلسل وان جعلتم هذا الكلام لا على حقيقته بل مجازا عن سرعة الايجاد فلا دلالة فيه على حدوث كن قلنا حقيقته ان ليس قولنا لشيء من الاشياء عند تكوينه الا هذا القول وهو لا يقتضي ثبوت هذا القول لكل شيء الا ترى انك اذا قلت ما قول لاحد من الناس عند ارشاده الا ان قول له تعلم لم يدل على انك تقول تعلم لكل احد بل على انك اذا قلت في حقه شيأ لم يكن الا هذا القول (قال لا لمجرد انه دال ٨) المشهور في كلام الاصحاب ان ليس اطلاق كلام الله تعالى على هذا المنتظم من الحروف المسموعة الا بمعنى انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله لكن المرضي عندنا ان له اختصاصا آخر بالله وهو انه اخبر عنه بانه اوجد اولا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ او الاصوات في لسان الملك لقوله تعالى وانه لقول رسول كريم الآية او لسان النبي لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ ثم اختلفوا فقيل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقرأه كل احد بكسبه يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأه القارئ نفسه لا مثله وهذا الحكم في كل شعر او كتاب ينسب الى مؤلفه وعلى التقديرين فقد يقال اسم للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما للمعنى الكلي صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه ولهذا المقام زيادة توضيح في شرح التنقيح وبالجملة ما يقال ان المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله تعالى فباعتبار الوحدة النوعية وما يقال انه حكاية عن كلام الله ومماثل له وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية وما يقال ان كلام الله تعالى ليس قائما بلسان او قلب ولا حالا في مصحف او لوح فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية ومنعوا من القول بحلول كلامه في لسان او قلب او مصحف وان كان المراد هو اللفظي رعاية للتأدب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي (قال واجراء ٧)

٦ ما اشتهر من خواص القرآن يصدق على اللفظ الحادث دون المعنى القديم مثل كونه ذكرا عربيا منزلا على النبي عليه السلام مقروا بالالسن مسموعا بالآذان مكتوبا في المصاحف مقرونا بالتحدي مفصلا الى السور والآيات قابلا للنسخ واقعا عقيب ارادة تكوين فاطلاق كلامه تعالى عليها بالاشتراك او المجاز المشهور على النظم المخصوص لا لمجرد انه دال على كلامه القديم متن

٨ على كلامه القديم بل لانه انشاؤه برقومه في اللوح او بحروفه في الملك ويختص العربي منه باسم القرآن وهو المتعارف عند العامة وفي علم الاصول واليه ترجع الخواص المذكورة ثم الصحيح المعتبر خصوص النظم لا تعيين المحل فما يقرأ يكون نفس القرآن لا مثله ومنع القول بعدم حلوله في اللسان او المصحف للتأدب ودفع الوهم متن

٧ واجراء صفة الدال على المدلول شائع مثل سمعت هذا المعنى وقرأته وكتبته واختصاص موسى عليه السلام بالكلام من حيث انه سمع بلا صوت وحرف كما يرى في الآخرة بلا كم وكيف او انه سمع بصوت من جميع الجهات او من جهة بلا اكتساب متن

هذا جواب اخر لاصحابنا تقريره ان المراد بالمذكور العربي المنزل المقروء المسموع المكتوب الى اخر الخواص هو المعنى القديم الا انه وصف بما هو من صفات الاصوات والحروف الدالة عليه مجازا ووصفا للمدلول بصفة الدال عليه كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي وهذا ما قال اصحابنا القراءة حادثة اعني اصوات القارى التى هي من اكتسابه ويؤمر بها تارة ايجابا وندبا وينهى عنها حينا وكذا الكتابة اعني حركات الكاتب والاحرف المرسومة واما المقروء بالقراءة المكتوب في المصاحف المحفوظ في الصدور المسموع بالاذان فقديم ليس حالا في لسان ولا قلب ولا مصحف لان المراد به المعلوم بالقراءة المفهوم من الخطوط ومن الاصوات المسموعة وكذا المنزل اذ معنى الانزال ان جبرائيل عليه السلام ادرك كلام الله تعالى وهو في مقامه ثم نزل الى الارض وافهم النبي صلعم ما فهمه عند سدرة المنتهى من غير نقل لذات الكلام فان قيل اذا اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل فكل احد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الازلى واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فاوجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله تعالى قلنا فيه اوجه احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلى بلا صوت ولا حرف كما ترى في الاخرة ذاته بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شان سماعنا وحاصله انه اكرم موسى عليه السلام فافهمه كلامه بصوت تولى تخلقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحق الاسفرائني قال الاستاذ اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت الا ان منهم من بت القول بذلك ومنهم من قال لما كان المعنى القائم بالنفس معلوما بواسطة سماع الصوت كان مسموعا فالاختلاف لفظي لا معنوي (قال الثالث ٧) الوجه الثالث ان كلامه لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق المضى كثير في كلام الله تعالى مثل انا ارسلنا وقال موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازلى فتعين الكذب وهو محال اما اولا فباجماع العلماء واما ثانيا فبما تواتر من اخبار الانبياء عليهم السلام الثابت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن صدقه واما ثالثا فلان الكذب نقص باتفاق العقلاء وهو على الله محال لما فيه من امارة العجز او الجهل او العبث واما رابعا فلانه لو اتصف في الازل بالكذب في خبر ما لامتنع صدقه فيه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه لكننا نعلم بالضرورة ان من علم النسبة لا يمتنع عليه ان يخبر عنها على ما هي عليه وطريق اطراد هذا الوجه في كلامه المنتظم من الحروف المسموعة انه عبارة عن كلامه الازلى ومرجع الصدق والكذب الى المعنى واما وجه استحالة النقص ففي كلام البعض انه لا يتم الا على رأى المعتزلة القائلين بالقبح العقلى قال امام الحرمين لا يمكن التمسك في تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقبح لعينه وقال صاحب التلخيص الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور وهذا مبنى على ان مرجع الادلة السمعية الى كلام الله تعالى وصدقه وان تصديق النبي عليه الصلاة والسلام بالمعجزات اخبار خاص وقد عرفت ما فيه وقال صاحب المواقف لم يظهر لى فرق بين النقص في العقل وبين القبح العقلى بل هو هو بعينه وانا اتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسئلة الحسن والقبح والجواب ان كلامه

٧

ان الاخبار بطريق المضى في الازل يكون كذبا وهو على الله تعالى محال بالاجماع واخبار الانبياء عليهم السلام ولكونه نقصا عند العقلاء ولانه يوجب امتناع صدقه في ذلك الخبر لان الازلى لا يزول وهذا باطل قطعا قلنا خبره انما يصير ماضيا ومستقبلا وحالا فيما لا يزال اذ لا زمان في الازل

متن

٧ الرابع ان الامر والنهي والخبر بحيث لا مخاطب ولا سامع سفه وعبث واجيب بان كلامه تعالى يصير احد الاقسام فيما لا يزال ولو سلم ففي الكلام النفسي يكفي مخاطب معقول والى هذا يؤول ما قاله الجمهور ان المعدوم مأمور على تقدير الوجود فالامر الازلي اقتضاء ممن سيكون كطلب التعلم من ابن سيولد وكأوامر النبي صلى الله عليه وسلم لمن يوجد وايضا السفه ان يخلو عن الحكمة ما يتعلق بها والقديم ليس كذلك ولو سلم فيكفي وجود الحكمة ولو بعد حين

متن

٩ الخامس لو كان ازليا لكان ابدا فيبقى التكليف في دار الجزاء السادس يكون مكالمة موسى عليه السلام ابدا لا في الطور وحده السابع يستوي نسبته الى المتعلقات فيكون المأمور منهيا وبالعكس قلنا التعلق حادث بالاختيار

متن

٨ المذهب ان كلامه الازلي واحد يتكثر بحسب التعلق لا على انه انما يتكثر فيما لا يزال كما زعم ابن سعيد ولا على انه خبر ومرجع الكل اليه كما زعم الامام الرازي بل على انه انما ثبت بالسمع ولم يرد بالتعدد ولم يمتنع التكلم بالامر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد كما في العلم والقدرة

متن

في الازل لا يتصف بالماضي والحال والاستقبال لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات وتحقيق هذا مع القول بان الازلي مدلول اللفظي عسير جدا وكذا القول بان المتصف بالمضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم (قال الرابع ٧) تقريره ان كلامه يشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مأمور والنهي بلا منهي والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى وتقدس واجيب بوجوه احدها لعبد الله بن سعيد القطان وهو ان كلامه في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر وغير ذلك وانما يصير احد الاقسام فيما لا يزال فان قيل وجود الجنس من غير ان يكون احد الانواع ليس بمعقول وايضا التغير على القديم محال قلنا هو ارادة امر واحد يعرض له التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير ان يتغير في نفسه وثانيها ان وجود المخاطب انما يلزم في الكلام الحسي واما النفسي فيكفيه وجوده العقلي وثالثها ان السفه او العبث انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر في عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي اخبره صادق بانه سيولد وكما في خطاب النبي عليه الصلاة والسلام باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيامة اذ اختصاص خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا ثم لو قيل خطاب الحاضرين قصدا والغائبين والمعدومين ضمنا وتبعا ليس من السفه في شيء لكان شيئا واعلم ان هذا الجواب هو المشهور بين الجمهور وكلامهم متردد في ان معناه ان المعدوم مأمور في الازل بان يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود او المعدوم ليس بمأمور في الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مأمورا ورابعها ان السفه هو ان يخلو عن الحكمة والعاقبة الحميدة ما يتعلق بها والقديم ليس كذلك اذ لا يطلب بذاته حكمة وعرض وخامسها ان السفه هو الخالي عن الحكمة بالكلية والامر الازلي ليس كذلك لترتب الحكمة عليه فيما لا يزال (قال الخامس ٩) الوجه الخامس والسادس من تمسكات المعتزلة ان الامر لو كان ازليا لكان التكليف باقيا ابدا حتى في دار الجزاء لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه ولما اختص مكالمة موسى عليه السلام بالطور بل استمر ازلا وابدا واللازم باطل اجماعا وجوابهما ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاته بالاشخاص والاحوال حادثة بارادة من الله تعالى واختيار فيتعلق الامر بصلاة زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع عند موته ويتعلق الكلام بموسى في الطور على انه اذا تحققت فالمختص بالطور سماع الكلام وظهوره وبهذا يخرج الجواب عن الوجه السابع وهو ان القديم يستوي نسبته الى جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم والقدرة فيتعلق الامر والنهي بكل فعل حتى يكون المأمور به منهيا وبالعكس واللازم باطل قطعا وهذا الزامي علينا حيث لا نقول بالحسن والقبح لذات الفعل ليمتنع صحة تعلق الامر بما يتعلق به النهي وبالعكس (قوله خاتمة ٨) المذهب ان الكلام الازلي واحد قال عبد الله بن سعيد انه في الازل ليس شيئا من الاقسام وانما يصير احدها فيما لا يزال وقد عرفت ضعفه وقال الامام الرازي هو في الازل خبر ومرجع الكل الى الخبر لان الامر بالشيء اخبار باستحقاق فاعله الثواب وتاركه العقاب والنهي بالعكس وعلى هذا القياس وضعفه ظاهر لان ذلك لازم الامر والنهي لا حقيقتهما والاقرب ما ذكره امام الحرمين وهو ان ثبوت الكلام انما هو بالسمع دون العقل ولم يرد بالتعدد بل انعقد الاجماع على نفي كلام ثان قديم ولم يمتنع الكلام بالامر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد فحكمنا بانه واحد يتعلق بجميع المتعلقات كما في سائر الصفات وان كانت العقول قاصرة عن ادراك كنه هذا المعنى واذا تحققت فالامر كذلك في الذات وجميع الصفات وقد يستدل على وحدة الكلام بانه لو تعدد لم ينحصر في عدد لان

نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء وقد مر ذلك في القدرة (قال المبحث السابع في صفات
اختلف فيها ۷۱) يعني اختلف فيها اهل الحق القائلون بالصفات الازلية زعم بعض الظاهرين
انه لا صفة لله تعالى وراء السبعة المذكورة لوجهين الاول انه لا دليل عليه وكل ما لا دليل عليه
يجب نفيه ورد بمنع المقدمتين وثانيهما انا مكلفون بكمال المعرفة وذلك بمعرفة الذات وجميع
الصفات فلو كانت له صفة اخرى لعرفناها معشر العارفين الكاملين واللازم منتف بالضرورة
وبانه لا طريق الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقايص وهما لا يدلان
على صفة اخرى ورد بالمنع بل التكليف بقدر الوسع ولو سلم فما يدريك ان الكاملين لم يعرفوا صفة
اخرى ولا نسلم انه لا طريق سوى ما ذكرتم اليس الشرع طريقا وصراطا قويما مستقيما (من الصفات
المختلف فيها البقاء اثبته الشيخ الاشعري واتباعه من اهل السنة لان الواجب باق بالضرورة
فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر لان البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو
وهو ظاهر وليس ايضا عبارة عن الوجود بل زائدا عليه لان الشئ قد يوجد ولا يبقى كالاعراض
سيما السيالة وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة على الوجود لوجوه احدها
ان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثاني
بعد الزمان الاول وثانيها ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي ليس نفس ذاته لما كان واجب
الوجود لذاته لان ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا واذا فسر
البقاء بصفة بها الوجود في الزمان الثاني كان لزوم المحال اظهر لانه يؤل الى ان الواجب
موجود في الزمان الثاني لامر سوى ذاته واعترض صاحب الصحايف بان اللازم ليس الا افتقار صفة
الى صفة اخرى نشأت من الذات ولا امتناع فيه كالارادة تتوقف على العلم والعلم على الحيوة وليس بشئ
لان الوجود ليس من الذات ولو سلم فافتقار الى امر سوى الذات ينافي الوجوب بالذات وثالثها ان الذات
لو كان باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف ثبوت كل في الزمان الثاني
على الآخر وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات هف
وان لم يفتقر احدهما الى الآخر بل اتفق تحققهما معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب
لان كلا من الذات والبقاء يكون مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى شئ لافتقر الى الذات ضرورة
افتقار الكل اليه والمستغني عن جميع ما سواه واجب قطعا هذا مع ان ما فرض من عدم
افتقار البقاء الى الذات محال لان افتقار الصفات الى الذات ضروري ورابعها ان البقاء لو كان
صفة ازلية زائدة على الذات قائمة به كانت باقية بالضرورة وحينئذ فان كان لها بقاء ينقل الكلام
اليه ويتسلسل وايضا يلزم قيام المعنى بالمعنى وهو باطل عندكم وان لم يكن له بقاء كان كعالم بلا علم
وقد بين بطلانه فان قيل هو باق بالبقاء الا ان بقاءه نفسه لا زائد عليه ليتسلسل قلنا فحينئذ
يجوز ان يكون الباري تعالى باقيا ببقاء هو نفسه عالما بعلم هو نفسه فلا يثبت زيادة صفة البقاء
على ما هو رأى الشيخ ولا زيادة العلم والقدرة وغيرهما على ما هو رأى اهل الحق واعترض على هذا
الجواب بان كون بقاء الباري او علمه او قدرته نفس ذاته محال لما مر في اثبات الصفات بخلاف
كون بقاء البقاء نفس البقاء كوجود الوجود وقدم القدم وغير ذلك فاورد الاشكال ببقاء الصفات
فان العلم القديم باق بالضرورة وكذلك سائر الصفات مع امتناع ان يكون البقاء نفس العلم والقدرة
وغيرهما فيلزم قيام المعنى بالمعنى وثبوت قدماء اخر لم يقل بها احد وللقوم في التفصي عن هذا
الاشكال وجوه الاول لبعض القدماء انا نقول الذات باق بصفاته ولا نقول الصفات باقية
ليلزم المحال وفساده بين لان كون الصفة الازلية باقية ضروري الثاني لبعض الاشاعرة ونسب
الى الشيخ ان العلم باق ببقاء هو نفس العلم وكذا سائر الصفات كما ذكر في البقاء واوضحه الاستاد

اذ لا تنحصر الصفات فيما ذكروا التمسك
بانه لا دليل على صفة اخرى فيجب
نفيها وبانها لو كانت لعرفت لوقوع
التكليف بكمال المعرفة ضعيف
فمنها البقاء اثبته الشيخ واتباعه لان
الباقي بلا بقاء كالعالم بلا علم وليس
نفس الوجود اذ قد يوجد الشئ ولا
يبقى وخالفه الكثيرون لوجوه الاول
ان المعقول منه استمرار الوجود ومعناه
الوجود من حيث انتسابه الى الزمان
الثاني الثاني ان ما بقاء بالبقاء الذي ليس
نفس الذات لا يكون واجبا لذاته سيما
اذا فسر بصفة بها الوجود في الزمان
الثاني وليس هذا من افتقار صفة الى
صفة كالارادة الى العلم بل من افتقار
الوجود الثالث اما ان يحتاج البقاء الى
الذات فيدور او بالعكس فيكون
هو الواجب لا الذات او لا يحتاج
احدهما الى الآخر بل اتفق تحققهما
معا فيتعدد الواجب مع ان استغناء
الصفة عن الذات ليس بمعقول الرابع
اما ان يكون للبقاء بقاء فيلزم التسلسل
وقيام المعنى بالمعنى او لا فيكون كعالم
بلا علم فان قيل بقاء البقاء نفسه قلنا
فلتكن الصفات مع الذات كذلك وقد
يدفع بانه محال لما مر بخلاف كون بقاء
البقاء نفسه لكن يبقى اشكال قيام
المعنى بالمعنى في بقاء الصفات ولا
يندفع بما قيل نحن لا نقول الصفات
باقية بل الذات باق بصفاته او بقاؤها
نفسها او نفس بقاء الذات لعدم
التغاير لان الاول باطل بالضرورة
والثاني بجريانه جواز كون بقاء الذات
كذلك حتى لا يثبت قديم آخر والثالث
بامتناع قيام صفة الشئ بما ليس
عينه وان لم يكن غيره
متن

لما ثبت قدم الصفات ولزم كونها باقية وامتنع البقاء بلا بقاء وكونها باقية ببقاء زائد لا
قيام المعنى بالمعنى ثبت ان كلا منها باقية ببقاء هو نفسها فكان العلم مثلا صفة للذات بها يكون
الذات عالما و بقاء لنفسه به يكون هو باقيا وكان بقاء الذات بقاء له وبقاء لنفسه ايضا ولم يكن العلم
صفة لنفسه حتى يلزم كونه عالما وهذا كما ان الجسم كائن في المكان بكون يخصه ويزيد عليه
ضرورة تحقق الجسم بدون هذا التمكن ثم هذا الكون كائن بكون هو نفسه لا زائد عليه قائم به
ولم يكن العلم عالما بنفسه حتى يلزم كونه عالما ولا بقاء بقاء الذات ليلزم كونه عالما قائما بشيء واحد
فان قيل فقد لزم كون الذات عالما بما هو بقاء والعلم باقيا بما هو علم وهو محال قلنا المستحيل ان يكون
الشيء عالما بما هو بقاؤه وباقيا بما هو علم له وههنا العلم علم للذات وليس بقاؤه والبقاء بقاء العلم وليس
علما له فان قيل اذا جاز كون العلم باقيا ببقاء هو نفسه فلم لم يجز كون الذات عالما بعلم هو نفسه قادرا
بقدرة هي نفسه الى غير ذلك على ما هو رأي المعتزلة قلنا لما سبق في بحث زيادة الصفات من لزوم
الفسادات ويرد على هذا الوجه انه اذا جاز كون بقاء العلم نفسه فلم لا يجوز ان يكون بقاء الذات
نفسه ولا تثبت صفة زائدة فان قيل الاصل زيادة الصفة الا لمانع وهو ههنا لزوم قيام المعنى بالمعنى
ولم يوجد في بقاء الذات قلنا خطابي ومعارض بان الاصل عدم تكثر القدماء الا لقاطع الوجه
الثالث للاشعري ان الصفات باقية ببقاء هو بقاء الذات وجاز ذلك لعدم المغايرة بين الذات والصفات
بخلاف الجوهر مع العرض فلذا لم يكن بقاؤه بقاء لهما ويرد عليه ان الصفات كما انها ليست
غير الذات فليست عينه ايضا وكما امتنع اتصاف الشيء بصفة قائمة بالغير فكذا بصفة قائمة
بما ليس نفس ذلك الشيء واما الاعتراض بانه لو كانت الصفات باقية ببقاء الذات لعدم التغاير
لكانت عالمة بعلمه قادرة بقدرته الى غير ذلك فليس بشيء لان ذلك فرع صحة الاتصاف وقد يصح
كون العلم مثلا باقيا بخلاف كونه قادرا (قال ومنها التكوين) اشتهر القول به عن الشيخ ابي منصور
الماتريدي واتباعه وهم ينسبونه الى قدمائهم الذين كانوا قبل الشيخ ابي الحسن الاشعري حتى قالوا
ان قول ابي جعفر الطحاوي له الربوبية ولا مربوب والخالقية ولا مخلوق اشارة الى هذا وفسروه
باخراج المعدوم من العدم الى الوجود ثم اطنبوا في اثبات ازليته ومغايرته للقدرة من حيث تعلقها
باحد طرفي الفعل والترك واقترانها بارادته والعمدة في اثباته ان الباري تعالى مكون للاشياء
اجماعا وهو بدون صفة التكوين محال كالعالم بلا علم ولا بد ان تكون ازلية لامتناع قيام الحوادث
بذات الله تعالى ثم اختلف اسماؤها بحسب اختلاف الآثار فمن حيث حصول المخلوقات
به يسمى تخليقا والارزاق ترزيقا والصور تصويرا والحياة احياء والموت اماتة الى غير ذلك واجيب
بان ذلك انما هو في الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة ولا نسلم ان التأثير والايجاد كذلك بل هو معنى
يعقل من اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الا فيما لا يزال ولا يفتقر الا الى صفة القدرة والارادة
وقد يستدل بوجوه اخر احدها ان الباري تعالى تمدح في كلامه الازلي بانه الخالق البارئ المصور
فلو لم يثبت التخليق والتصوير في الازل بل فيما لا يزال لكان تمدحا من الله بما ليس فيه وهو محال
ولزم اتصافه بصفة الكمال بعد خلوه عنها وهو عليه محال واجيب بانه كما تمدح بقوله تعالى
يسبح له ما في السموات وما في الارض وقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله اي معبود
ولا شك ان ذلك بالفعل انما يكون فيما لا يزال لا في الازل والاخبار عن الشيء في الازل لا يقتضي
ثبوته فيه كذكر الارض والسماء والانبياء وغير ذلك نعم هو في الازل بحيث تحصل له هذه التعلقات
والاضافات فيما لا يزال لما له من صفات الكمال وثانيها ان الاشاعرة يقولون في قوله تعالى انما قولنا
لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون انه قد جرت العادة الالهية انه يكون الاشياء لاوقاتها
بكلمة ازلية هي كلمة كن ولا نعني بصفة التكوين الا هذا واجيب بانه حينئذ يعود الى صفة الكلام

ومنها التكوين اثبته بعض الفقهاء
تمسكا بانه خالق اجماعا فلا بد من قيام
صفة به تسميها التخليق والترزيق
والاحياء والاماتة ونحو ذلك بحسب
اختلاف المتعلقات وتكون ازلية
كسائر الصفات ورد بان ذلك
في الصفات الحقيقية وليس الايجاد
الا معنى يعقل من تعلق المؤثر بالاثر
وذلك فيما لا يزال قالوا تمدح في كلامه
الازلي بانه الخالق البارئ المصور
فان لم يكن ذلك الا فيما لا يزال لزم
التمدح بما ليس فيه والكمال بعد
النقصان قلنا كالتمدح بقوله تعالى
يسبح له ما في السموات وما في الارض
وهو الذي في السماء اله وفي الارض
اله وحقيقته انه في الازل بحيث
يحصل له ذلك فيما لا يزال قالوا اعترفتم
بانه يكون الاشياء في اوقاتها بكلمة
ازلية هي كن وهو المعنى بالتكوين
قلنا فيعود الى صفة الكلام قالوا
صفة كمال فالخلو عنه نقص قلنا
نعم حيث امكن وامكانه في الازل
ممنوع وعورضت الوجوه بانه لا يعقل
من التكوين الا الاحداث والاخراج
من العدم الى الوجود كما فسرتم
وهو من الاضافات الفعلية لا الصفات
الحقيقية كما مر وبانه لو كان قديما
لزم قدم المكون ضرورة امتناع
الانفكاك فان قيل بل صفة بها
تكون الاشياء لاوقاتها وتخرج
من العدم الى الوجود وليست القدرة
مقتضاها الصحة ومقتضى التكوين
الوجود على انه لما دام وترتب عليه
الاثر بعد حين لم يلزم الانفكاك ولم يكن
كضرب بلا مضروب قلنا ولم قلتم
انها غير القدرة المقرونة بالارادة
وهل القدرة الا صفة تؤثر على وفق
الارادة ولهذا قال الامام الرازي
ان تلك الصفة ما تؤثر على سبيل الصحة

ولاتثبت صفة اخرى على ان الاكثرين يجعلونه مجـازا عن سرعة الايجاد والتكوين بماله من كمال العلم والقدرة والارادة وثالثها ان التكوين والايجاد صفة كمال فلوخلاعنها في الازل لكان نقصا وهو عليه محال واجيب بان ذلك انما هوفيما يصح اتصافه به في الازل و لانسلم ان التكوين والايجاد بالفعل كذلك نعم هو في الازل قادر عليه ولا كلام فيه ثم عورضت الوجوه المذكورة بوجهين الاول انه لايعقل من التكوين الا الاحداث واخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما فسره القائلون بالتكوين الازلي ولاخفاء في انه اضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر الى الاثر فلايكون موجودا عينيا ثابتا في الازل وثانيهما انه لوكان ازليا لزم ازلية المكونات ضرورة امتناع التأثير بالفعل بدون الاثر فان قيل المراد بالتكوين صفة ازلية بها تكون الاشياء لاوقاتها وتخرج من العدم الى الوجود فيما لايزال وليست نفس القدرة لان مقتضى القدرة و متعلقها انما هو صحة المقدور وكونه ممكن الوجود ومقتضى التكوين ومتعلقه وجود المكون في وقته على انه لواريد بالتكوين نفس الاحداث والاخراج من العدم فازليته لاتستلزم ازلية المخلوق لانه لما كان دائما مستمرا الى زمان وجود المخلوق وترتبه عليه لم يكن هذا من انفكاك الاثر عن المؤثر وتخلف المعلول عن العلة في شيء ولم يكن كالضرب بلامضروب والكسر بلامكسور وانما يلزم ذلك في التكوين الذي يكون من الاعراض التي لابقاء لها قلنـا و ما الدليل على ان تلك الصفة غير القدرة المتعلقة باحد طرفي الفعل و الترك المقترنة بارادته كيف وقد فسروا القدرة بانها صفة تؤثر على وفق الارادة اي انما تؤثر في الفعل و يجب صدور الاثر عنه عند انضمام الارادة واما بالنظر الى نفسها وعدم اقترانها بالارادة المرجحة لاحد طرفي الفعل والترك فلاتكون الاجائز التأثير فلهذا لايلزم وجود جميع المقدورات و لما ذكرنا من ان القدرة جائز التأثير وانما يجب بالارادة قال الامام الرازي ان الصفة التي يسمونها التكوين يكون تأثيرها اي بالنظر الى نفسها اما على سبيل الجواز فلاتتميز عن القدرة او على سبيل الوجوب فلايكون الواجب مختارا بل موجبا ولايرد عليه اعتراض صاحب التلخيص بان الوجوب اللاحق لاينافي الاختيار لان معناه انه تعالى اذا اراد خلق شيء من مقدوراته كان حصول ذلك الشيء منه واجبـا لان هذا هو القسم الاول اعني ما يكون تأثيره بالنظر الى نفسه على سبيل الجواز قال وما نقل قد اشتهر عن الاشعري ان التأثير نفس الاثر والتكوين نفس المكون وهذا بظاهره فاسد وفساده غني عن التنبيه فضلا عن الدليل والذي يشعر به كلام بعض الاصحاب ان معنـاه ان لفظ الخلق شايع في المخلوقات بحيث لايفهم منـه عند الاطلاق غيره سواء جعلنـاه حقيقة فيه اومجازا مشتهرا من الخلق بمعنى المصدر وهذا لايليق بالمباحث العلميـة ويمكن ان يكون معناه ان الشيء اذا اثر في شيء واوجده بعد مالم يكن موثرا فالذي حصل في الخارج هو الاثر لاغير واما حقيقة الاحداث والايجـاد فاعتبار عقلي لاتحقق له في الاعيـان وقد سبق ذلك في الامور العامة (قال ومنها القدم ٣) اثبته ابن سعيد صفة بها يكون الباري تعالى قديما واثبت الرحمة والكرم والرضا صفات وراء الارادة وليس له على ذلك دليل يعول عليه واثبت القاضي ادراك الشم والذوق واللمس صفات وراء العلم (قال و نها ماورد به ظاهر الشرع وامتنع حملها على معانيهـا الحقيقية ٤) مثل الاستواء في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى واليد في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم ومامنعك ان تسجد لما خلقت بيدي والوجه في قوله تعالى ويبقى وجه ربك والعين في قوله تعالى ولتصنع على عيني وتجري باعيننا فعن الشيخ ان كلا منهـا صفة زائدة وعن الجمهور وهو احد قولي الشيخ انهـا مجازات فالاستواء مجاز عن الاستيلاء اوتمثيل وتصوير لعظمة الله واليد مجاز عن القدرة والوجه عن الوجود والعين عن البصر فان قيـل جملة المكونات مخلوقة بقدرة الله تعالى فما وجه تخصيص خلق آدم صلى الله عليه وسلم سيما بلفظ المثنى وما وجه الجمع في قوله باعيننا اجيب

---

٣ الجواز فلا تتميز عن القدرة او على سبيل الوجوب فلايكون الواجب مختـار و ما نقل عن الشيخ ان التكوين هو المكون فقيـل معنـاه ان المفهوم من اطلاق الخلق هو المخلوق اوانه اذا اثر شيء في شيء فالذي حصـل في الخارج هو الاثر لاغير متن

٣ والرحمة والرضا والكرم عنـد ابي سعيـد والجمهور عـلى انه قـديم لذاته ومرجع البواقي الى الارادة متن

٤ كالاستواء واليد والوجه والعين ونحو ذلك والحق انها مجازات وتمثيلات متن

بانها اريد كمال القدرة وتخصيص آدم تشريف له وتكريم ومعنى تجري باعيننا انها تجري بالمكان المحوط بالكلاءة والحفظ والرعاية يقال فلان بمرئ من الملك ومسمع اذا كان بحيث تحوطه عنايته وتكتنفه رعايته وقيل المراد الاعين التي انفجرت من الارض وهو بعيد وفي كلام المحققين من علماء البيان ان قوله الاستواء مجاز عن الاستيلاء واليد واليمين عن القدرة والعين عن البصر ونحو ذلك انما هو لنفي وهم التشبيه والتجسيم بسرعة والا فهي تمثيلات وتصويرات للمعاني العقلية بابرازها في الصور الحسية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص (الفصل الرابع في احواله) من انه هل يرى وهل يمكن العلم بحقيقته (وفيه مباحث البحث الاول في رؤيته) ذهب اهل السنة الى ان الله تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته في الجهة والمكان لكونه عندهم جسما تعالى عن ذلك ولا نزاع للمخالفين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام صورة من المرئي في العين او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي او حالة ادراكية مستلزمة لذلك وانما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا آخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الادراك فوق الاولين نسميها الرؤية ولا تتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة الادراكية هل تصح ان تقع بدون المقابلة والجهة وان تتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان ولم نقتصر في الجواب على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا لانها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما يقال الاصل في الشيء سيما فيما ورد به الشرع هو الامكان ما لم يرد عنه ضرورة او البرهان فمن ادعى الامتناع فعليه البيان لان هذا انما يحسن في مقام المنع والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج فان قيل المعول عليه من ادلة الامكان ايضا سمعي لان احدى مقدمتيه وهو ان موسى عليه السلام طلب الرؤية وان الرؤية علقت على استقرار الجبل انما يثبت بالنقل دون العقل قلنا نعم لكنه قطعي لا نزاع في امكانه بل وقوعه فاما من المنقول قوله تعالى حكاية رب ارني انظر اليك الآية والاستدلال فيها من وجهين احدهما انه لو لم تجز الرؤية لم يطلبها موسى عليه السلام واللازم باطل بالنص والاجماع والتواتر وتسليم الخصم ووجه اللزوم انه ان كان عالما بالله تعالى وما لا يجوز عليه كان طلب الرؤية عبثا واجتراء لا يليق بالانبياء عليهم السلام وان كان جاهلا لم يصلح ان يكون نبيا كليما وثانيهما انه علق الرؤية على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه ضرورة والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير واعترضت المعتزلة بوجوه الاول ان موسى عليه السلام لم يطلب الرؤية بل عبر بها عن لازمها الذي هو العلم الضروري الثاني انه على حذف المضاف والمعنى ارني آية من آياتك انظر الى آيتك وكلاهما فاسد لمخالفته الظاهر بلا ضرورة ولعدم مطابقة الجواب اعني قوله لن تراني لانه نفي لرؤية الله تعالى باجماع المعتزلة لا للعلم الضروري ولا لرؤية الآية والعلامة كيف وموسى عالم بربه تعالى سمع كلامه وجعل يناجيه ويخاطبه واختص من عنده بآيات كثيرة في معنى طلب العلم الضروري واندكاك الجبل اعظم آية من آياته فكيف يستقيم نفي رؤيته الآية وايضا الآية تماهي عند اندكاك الجبل لا استقراره فكيف يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار وايضا الرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالى نص في الرؤية كذا في الارشاد لامام الحرمين وما وقع في المواقف من ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنه بعيد جدا اذا وصلت بالى سهو او مأول بان النظر بمعنى الرؤية لوصله بالى وصلها والاقتباس في الآية وصل الرؤية بالى الثالث للجاحظ واتباعه ان موسى عليه السلام انما سأل الرؤية

وذهب اهل الحق الى انه تعالى مع تنزهه عن الجهة والمقابلة يصح ان يرى ويراه المؤمنون في الجنة خلافا لسائر الفرق ولا نزاع لهم في امكان الانكشاف التام العلمي ولا لنا في امتناع ارتسام الصورة او اتصال الشعاع او حالة مستلزمة لذلك بل المتنازع انا اذا نظرنا الى البدر فلنا حالة ادراكية نسميها الرؤية مغايرة لما اذا غمضنا العين وان كان ذلك انكشافا جليا فهل يمكن ان يحصل للعباد بالنسبة الى الله تعالى تلك الحالة وان لم يكن هناك مقابلة لنا على الامكان وجهان احدهما قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب ارني انظر اليك الآية وذلك ان موسى طلب الرؤية ولم يكن عابثا ولا جاهلا والله تعالى علقها على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه واعترض على الاول بانه انما طلب العلم الضروري او رؤية آية ولو سلم فلقومه او لزيادة الطمأنينة بتعاضد العقل والسمع ولو سلم فالجهل بمسئلة الرؤية لا يخل بالمعرفة ورد بان لن تراني نفي للرؤية لا للعلم او رؤية الآية كيف والعلم حاصل والآيات كثيرة والحاصل منها حينئذ انما هو على تقدير الاندكاك دون الاستقرار والرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالى نص في معناها والقوم انما يصدقون النبي فكيف بهم اخباره بامتناع الرؤية اولا ولا يعبد حكايته عن الله تعالى ولا يليق بالنبي تأخير رد الباطل كما في طلب جعل الآلهة ولا طلب الدليل بعد ما اطرق ولا الجهل في الالهيات بما يعرفه آحاد المعتزلة وعلى الثاني بان المعلق عليه استقرار الجبل عقيب النظر وهو حالة اندكاكه يستحيل معها الاستقرار ورد بانه ممكن ضرورة وان لم يقع لزم وقوع الرؤية وانما المستحيل اجتماعهما

لاجل قومه حين قالوا ارنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واضاف السؤال
الى نفسه ليمنع فيعلم امتناعها بالنسبة الى القوم بالطريق الاولى ولهذا قال افتهلكنا بما فعل
السفهاء منا وهذا مع مخالفته الظاهر حيث لم يقل ارهم ينظروا اليك فاسد اما اولا فلان
تجويز الرؤية باطل بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تأخير الرد وتقرير الباطل الا يرى
انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثانيا
فلانه لم يبين لهم الامتناع بل غاية الاخبار بعدم الوقوع وانما اخذتهم الصاعقة لقصدهم
التعنت والالزام على موسى عليه السلام لا لطلبهم الباطل واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى
مصدقين لكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية من غير طلب المحال ومشاهدة لما جرت
من الاحوال والاهوال والا لم يفد الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه
كلام الله تعالى والمعتزلة تحيروا فى هذا المقام فزعموا تارة انهم كانوا مؤمنين لكن لم يعلموا
مسئلة الرؤية فظنوا جوازها عند سماع الكلام واختار موسى عليه السلام فى الرد عليهم طريق
السؤال والجواب من الله ليكون اوثق عندهم واهدى الى الحق وتارة انهم لم يكونوا مؤمنين حق
الايمان ولا كافرين بل مستدلين او فاسقين او مقلدين فاقترحوا ما اقترحوا واجيبوا بما اجيبوا واضاف
موسى الرؤية الى نفسه دونهم لئلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا لو سألها لنفسه لرآه لعلو قدره
وكل ذلك خبط لان السائلين القائلين لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا مؤمنين
ولا حاضرين عند سؤال الرؤية ليسمعوا جواب الله وانما الحاضرون هم السبعون المختارون
ولا يتصور منهم عدم تصديق موسى عليه السلام فى الاخبار بامتناع الرؤية ولا فائدة للسؤال
بحضرتهم على تقدير امتناع الرؤية الا ان يطلعوا فيخبروا السائلين ولا شك انهم اذا لم
يقبلوه من موسى مع تأيده بالمعجزات فمن السبعين اولى الرابع انه سأل الرؤية مع علمه بامتناعها
لزيادة الطمانينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما فى طلب ابراهيم عليه السلام ان يريه كيفية احياء
الموتى ورد بان هذا لا ينبغى ان يكون بطريق طلب المحال الموهم لجهله بما يعرفه آحاد المعتزلة الخامس
ان معرفة الله تعالى لا تتوقف على العلم بمسئلة الرؤية فيجوز ان يكون لاشتغاله بسائر العلوم
والوظائف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى سألوها منه فطلب العلم ثم تاب
عن تركه طريقة الاستدلال او خطرت بباله وكان ناظرا فيها طالبا للحق فاجترأ على السؤال
لتبين له جلية الحال وهذا تغيير وتلطف للعبارة فى التعبير عن جهل كليم الله تعالى بما يجوز
عليه وبما لا يجوز وقصوره فى المعرفة عن حثالة المعتزلة نعوذ بالله من الغباوة والغواية
واعلم ان توجيه هذه الاعتراضات على قانون المناظرة انا لا نسلم انه طلب الرؤية بل العلم
الضرورى او رؤية آية وعلامة ولو سلم فلا نسلم لزوم الجهل او العبث لجواز ان يكون لغرض
ارشاد القوم او زيادة اطمينان القلب ولو سلم فلا نسلم استحالة جهل موسى عليه السلام بمثل هذه
المسائل فعليك بتطبيق الاجوبة واما الاعتراض على الوجه الثانى من طريق الاستدلال
فمن وجوه احدها انا لا نسلم انه علق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا او حالة السكون ليكون
ممكنا بل عقيب النظر بدلالة الفاء وهو حالة تزلزل واندكاك ولا نسلم امكان الاستقرار حينئذ
والجواب ان الاستقرار حالة الحركة ايضا ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون لان الامكان الذاتى
لا يزول وبهذا صح جعله دكا فانه لا يقال جعله دكا الا فيما يجوز ان لا يكون كذا وانما المحال
هو اجتماع الحركة والسكون وهذا كما ان قيام زيد حال قعوده ممكن وبالعكس واجتماعهما
محال وما يقال ان الاستقرار مع الحركة محال ان اريد الاجتماع فسلم لكن ليس هو المعلق
عليه وان اريد المقيد بالمعية فممنوع فان قيل قد جعلتم الاعم وهو الامكان الذاتى مستلزما للاخص

وهو الاستقبال قلنا العموم والخصوص فيه حالها هو بحسب المفهوم دون الوجود لان الممكن الثاني
عين الاول وبه يظهر الجواب بانه علقها على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد وهو ممكن في
نفسه بعيد عليه ذلك وان لم يقع في الدنيا قبله ووقوع الرؤية فيه اللهم الا ان يقال المراد استقرار الجبل من
حيث هو لكن في المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء ولا يرد السكون السابق او اللاحق فان قيل
وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء
ولا يكون داخلا فيه واما الشرط التعليقي فمعناه ما يتم به دلالة العلة وآخر ما يتوقف عليه
الشيء وما جعل بمنزلة الملزوم للمعلق عليه وثانيها ان ليس القصد ههنا الى بيان امكان الرؤية
او امتناعها بل الى بيان انها لم تقع لعدم وقوع المعلق عليه ووروده المعنى لزوم الامكان قصد
او لم يقصد وقد ثبت وثالثها انه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط وهو الرؤية في المستقبل
فتثبت ابدا لتساوي الازمنة فكانت محالا وهذا في غاية الفساد ورابعها ان التعليق بالجائز
انما يدل على الجواز اذا كان القصد الى وقوع المشروط عند وقوع الشرط واما اذا كان القصد الى
الاقناط الكلي عن وجود المشروط بشهادة القرائن كما في هذه الآية فلا وورود الآية على الاطماع
ادل منها على الاقناط وسيجيء الكلام على القرائن وقد يتمسك بالآية بوجهين آخرين من الاستدلال
احدهما انه قال لن تراني ولم يقل لست بمرئي على ما هو مقتضى المقام لو امتنعت الرؤية واخيرا
السائلون والآخر انه ليس معنى التجلي للجبل انه ظهر عليه بعدما كان محجوبا عنه بل انه خلق
فيه الحيوة والرؤية حتى رآه على ما حكى ابن فورك عن الاشعري وضعفهما ظاهر (وقال وثانيهما)
تمسك المتقدمون من اهل السنة في امكان الرؤية بدليل عقلي تقريره انا نرى الجواهر والاعراض
بحكم الضرورة كالاجسام وكالاضواء والالوان والاكوان وباتفاق الخصوم وان زعم بعض منهم في
بعض الاعراض انها اجسام وفي الطول الذي هو جواهر متألفة انه عرض وبانه يدرك الطول بعد
تألف عدة من الجواهر في سمت وان لم يخطر بالبال شيء من الاعراض وقد يستدل على رؤية القبيلين
بانا نميز بالبصر بين نوع ونوع من الاجسام كالشجر والحجر ونوع ونوع من الالوان كالسواد
والبياض من غير ان يقوم شيء منهما بآلة الابصار وبالجملة لما صحت رؤيتهما وصحة الرؤية امر
يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم لزم ان يكون لها علة لامتناع الترجح بلا مرجح وان تكون
تلك العلة مشتركة بين الجوهر والعرض لما مر من امتناع تعليل الواحد بعلتين وهي اما الوجود واما
الحدوث اذ لا ثالث يصلح للعلية والحدوث ايضا غير صالح لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم وهو
اعتباري محض او عن الوجود بعد العدم ولا مدخل للعدم فتعين الوجود وهو يشترك فيه الواجب
لما مر في بحث الوجود فلزم صحة رؤيته وهو المط واعترض عليه بوجوه يندفع اكثرها بما دل عليه كلام امام
الحرمين من ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الاكثرون
فالاعتراض الاول ان الصحة معناها الامكان وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة بل يكفيه
الحدوث الذي هو ايضا اعتباري ووجه الاندفاع ان ما لا تحقق له في الاعيان لا يصلح متعلقا للرؤية
بالضرورة الثاني انه لا حصر للمشترك بينهما في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك فلم
لا يجوز ان يكون هو العلة ووجه الاندفاع ان الامكان اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق
الرؤية به وكيف والمعدوم متصف بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته وهو باطل بالضرورة الثالث
ان صحة رؤية الجوهر لا تماثل صحة رؤية العرض اذ لا يسد احدهما مسد الآخر فلم لا يجوز ان
يعلل كل منهما بعلة على الانفراد ولو سلم تماثلهما فالواحد النوعي قد يعلل بعلتين مختلفتين
كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون له علة مشتركة ووجه الاندفاع ان متعلق الرؤية لا يجوز
ان يكون من خصوصيات الجوهرية او العرضية بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه للقطع
بانا قد نرى الشيء وندرك انه هوية ما من غير ان ندرك كونه جوهرا او عرضا فضلا عن ان ندرك

فانا نرى الجواهر والاعراض ضرورة
ووقوعه ولابد لصحة رؤيتهما من علة
مشتركة وهي اما الوجود او الحدوث و
هو عدمي لا يصلح للعلية فتعين الوجود
وهو مشترك بينهما وبين الواجب فلزم
صحة رؤيته والمعنى بعلة صحة الرؤية
ما يصلح متعلقا للرؤية على ما صرح به
امام الحرمين وحينئذ يندفع اعتراضات
الاول ان صحة الرؤية ايضا عدمية
فلا يكون علتها كذلك الثاني ان
من المشترك بينهما الامكان فليكن هو
العلة وذلك لانه ايضا عدمي ومشترك
بين الموجود والمعدوم مع امتناع
رؤيته الثالث انه لو سلم تماثل الصحتين
فالواحد النوعي قد يعلل بعلل
مختلفة وذلك لان الرؤية قد تتعلق
بالشيء من غير ادراك جوهريته
او عرضيته فضلا عن زيادة خصوصية
كيف وقد نرى زيدا بان تتعلق رؤية
واحدة بهويته ثم بما يتصل به الى
جواهر واعراض وبما يغفل عن
ذلك بحيث لا يعلمه ولو بعد التأمل
الرابع ان مع الاشتراك في العلة قد لا
يثبت الحكم لتفرد الاصل بشرط
او الفرع بمانع وذلك لان صحة الرؤية
عند تحقق ما يصلح متعلقا لها
ضروري واما مع اشتراك الوجود
فمدفوع بما سبق ولزوم صحة رؤية كل
موجود حتى الاصوات والطعوم
والروائح والاعتقادات وغير ذلك
ملتزم وانكارها استبعاد وعدم
الرؤية لتحقق كسائر العاديات
متن

ماهو زيادة خصوصية لاحدهما ككونه انسانا اوفرسا اوسوادا اوخضرة بل ربما نرى زيدا بان تتعلق رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد تفصله الى ماله من تفاصيل الجواهر والاعراض وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عند ما سئلنا عنها وان استقصينا في التأمل فعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق وهذا معنى كون علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض الرابع ان بعد ثبوت كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة رؤيته لجواز ان تكون خصوصية الجوهرية او العرضية شرطا لها او خصوصية الواجب مانعا عنها ووجه اندفاعه ان صحة رؤية الشيء الذي له الوجود الذي هو المتعلق للرؤية ضروري بل لا معنى لصحة رؤيته الا ذلك ثم الشرطية او المانعية انما تتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها وقد يعترض بوجوه اخر الاول منع اشتراك الوجود بين الواجب وغيره بل وجود كل شيء عين حقيقته ولا خفاء في ان حقيقة الواجب لا تماثل حقيقة الممكن وحقيقة الانسان لا تماثل حقيقة الفرس وجوابه مامر في بحث الوجود وغاية الامر ان الاعتراض يرد على الاشعري الزاما مادام كلامه محمولا على ظاهره واما بعد تحقيق ان الوجود هو كون الشيء له هوية فاشتراكه ضروري الثاني انه يلزم على ماذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات والقدر والارادات وانواع الادراكات وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري والجواب منع بطلانه وانما لا تتعلق بها الرؤية بناء على جري العادة بان الله تعالى لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك وما ذكره الخصم مجرد استبعاد الثالث نقض الدليل بصحة المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب وهو محال والجواب انها امر اعتباري محض لا يقتضي علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح ههنا علة لان المانع من ذلك في صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج واما النقض بصحة الملموسية فقوي والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي وعلى ماذكرنا من ان المراد بالعلة ههنا متعلق الرؤية يكون المرئي من كل شيء وجوده وقال الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من التزم ان المرئي هو الوجود فقط وانا لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة وهذه مكابرة لا نرتضيها بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية

(قال وعلى الوقوع ٧) الاجماع والنص لا خفاء في ان اثبات وقوع الرؤية لا يمكن الا بالادلة السمعية وقد احتجوا عليه بالاجماع والنص اما الاجماع فاتفاق الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية وكون الآيات والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى روى حديث الرؤية احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة رضي الله عنهم واما النص فمن الكتاب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فان النظر الموصول بالى اما بمعنى الرؤية او ملزومها بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد استعماله واما مجاز عنها لكونه عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته وقد تعذر ههنا الحقيقة لامتناع المقابلة والجهة فتعين الرؤية لكونها اقرب المجازات بحيث التحق بالحقايق بشهادة العرف والتقديم لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر او للحصر ادعاء بمعنى ان المؤمنين لاستغراقهم في مشاهدة جماله وقصر النظر على عظمة جلاله كانهم لا يلتفتون الى ماسواه ولا يرون الا الله واعترض بان الى ههنا ليست حرفا بل اسما بمعنى النعمة واحد الآلاء وناظرة من النظر بمعنى الانتظار كما في قوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم ولو سلم فالموصول بالى ايضا قد يجيء بمعنى الانتظار كما في قول الشاعر وجوه ناظرات

٧ وعلى الوقوع اجماع الامة قبل حدوث المخالف والنص فمن الكتاب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر الموصول بالى اما بمعنى الرؤية او ملزومها او مجاز تتعين فيها شهادة العقل والاستعمال والعرف واعترض بانه قد يكون بمعنى الانتظار كقول الشاعر وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن تأتي بالفلاح والى قد تكون اسما بمعنى النعمة والنظر قد يتصف بما لا تتصف به الرؤية كالشدة والازورار ونحوهما وقد يوجد بدونها مثل نظرت الى الهلال فلم اره وتقدير الى ثواب ربها احتمال ظاهر منقول واجيب بان الانتظار لا يلايم سوق الآية ولا يلايق بدار الثواب وكون الى ههنا حرفا ظاهر لم يعدل عنه السلف وجعل النظر الموصول بالى للانتظار تعسف وكذا العدول عن الحقيقة او المجاز المشهور الى الحذف بلا قرينة تعين ومنه قوله تعالى في تعيير الكفار وتحقيرهم كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وقوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة اي الرؤية بدلالة الخبر وشهادة السلف ومن السنة قوله صلى الله تعالى عليه وسلم انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله تعالى وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه متن

يوم بدر ۞ الى الرحمن تأتى بالفلاح ۞ وقوله ۞ وشعث ينظرون الى بلال ۞ كما نظر الظماء الى الغمام ۞ وقوله ۞ كل الخلائق ينظرون سجاله ۞ نظر الحجيج الى طلوع هلال ۞ ولو سلم فانتظر الموصول بالى ليس بمعنى الرؤية ولا ملزوما لها لا تصافه بما لا يتصف به الرؤية مثل الشدة والازورار والرضى والتجبر والذل والخشوع ولتحققه مع انتفاء الرؤية مثل نظرت الى الهلال فلم اره قال الله تعالى تريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وجعله مجازا عن الرؤية ليس باولى من حمله على حذف المضاف اى ناظرة الى ثواب ربها على ما ذكره على رضى الله عنه وكثير من المفسرين وبالجملة فلا خفاء فى ان ما ذكرنا احتمالات تدفع الاحتجاج بالآية واجيب بان سوق الآية لبشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ فى غاية الفرح والسرور والاخبار بانتظارهم النعمة والثواب لا يلايم ذلك بل ربما ينافيه لان الانتظار موت احمر فهو بالغم والحزن والقلق وضيق الصدر اجدر وان كان مع القطع بالحصول على ان كون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت فى اللغة فلا خفاء فى بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الآية عليه احد من ائمة التفسير فى القرن الاول والثانى بل اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول بالى سيما المسند الى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عن الثقاة ولم يدل عليه الابيات لجواز ان يحمل على تقليب الحدقة تأويلات لا تخفى واما اعتبار حذف المضاف فعدول عن الحقيقة او المجاز المشهور الى الحذف الذى لا يظهر فيه قرينة تعين المحذوف وتمام الكلام فى الاشكالات الموردة من قبل المعتزلة على الاحتجاج بالآية والتفصى عنها من قبل اهل الحق مذكور فى نهاية العقول للامام الرازى لكن الانصاف انه لا يفيد القطع ولا ينفى الاحتمال ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون خص الكفار وخصهم بكونهم محجوبين فكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ما ورد فى الخبر كما سيجئ وهو لا ينافى ما ذكره البعض من ان الحسنى هو الجزاء المستحق والزيادة هى الفضل فان قيل الرؤية اصل الكرامات واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان تعد فى الحسنات وفى اجزية الاعمال الصالحات والنص من السنة قوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر لا تضامون فى رؤيته ومنها ما روى عن صهيب انه قال قرأ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم هذه الآية للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يشتهى ان ينجزكموه قالوا ما هذا الموعد الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر ومنها قوله عليه السلام ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرأ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد صحح هذه الاحاديث من يوثق به من ائمة الحديث الا انها آحاد (قال تمسك المخالف بوجوه ٧) يعنى للمعتزلة شبه عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة الرؤية وبعضها وقوعها فالعقلية اصولها ثلثة الاولى شبهة المقابلة وهى انه لو كان مرئيا لكان مقابلا للرائى حقيقة كما فى الرؤية بالذات او حكما كما فى الرؤية بالمرآة والحق انه لا حاجة الى هذا التفصيل لان المرئى بالمرآة هو الصورة المنطبعة فيها المقابلة للرائى حقيقة لا ماله الصورة كالوجه مثلا ويدعون فى لزوم المقابلة الضرورة ويفرعون على ذلك وجوها من الاستدلال مثل انه لو كان مرئيا لكان فى جهة وحيز وهو محال ولكان جوهرا او عرضا لان المتحيز بالاستقلال جوهر وبالتبعية عرض ولكان

٧ الاول انه لو كان مرئيا لكان بالضرورة مقابلا وكان فى جهة جوهرا او عرضا متن

اما فى البدن اوخارج البدن اوفيهما ولكان فى الجنة اوخارج الجنة اوفيهما اذلا تعقل الرؤية ان لم تكن فيه ولاخارجه لانتفاء المقابلة ولكان المرئى اما كله فيكون محدودا متناهيا او بعضه فيكون متبعضا متجزيا وهذا بخلاف العلم فانه انما يتعلق بالصفات ولافساد فى ان يكون المعلوم كلها او بعضها ولكان اما على مسافة من الرائى فيكون فى حيز وجهة اولا فيكون فى العين او متصلا بها ولكان رؤية المؤمنين اياه اما دفعة فيكون متصلا بعين كل احد بتمامه فيتكثر او لا بتمامه فيتجزأ او منفصلا عنها فيكون على مسافة واما على التعاقب مع استوائهم فى سلامة الحواس فيلزم الحجاب بالنسبة الى البعض ولكان رؤيته اما مع رؤية شئ آخر مما فى الجنة فيكون على جهة منه ضرورة ان رؤية الشيئين دفعة لا تعقل الا كذلك واما لامعها فيكون ماهو باطن فى الدارين مرئيا وماهو ظاهر غير مرئى مع شرائط الرؤية وحديث غلبة شعاع احد المرئيين انما يصح فى الاجسام والجواب ان لزوم المقابلة والجهة ممنوع وانما الرؤية نوع من الادراك يخلقه الله متى شاء ولاى شئ شاء ودعوى الضرورة فيما نازع فيه الجم الغفير من العقلاء غير مسموع ولو سلم فى الشاهد فلا يلزم فى الغائب لان الرؤيتين مختلفتان اما بالماهية واما بالهوية لا محالة فيجوز اختلافهما فى الشروط واللوازم وهذا هو المراد بالرؤية بلا كيف بمعنى خلوها عن الشرائط والكيفيات المعتبرة فى رؤية الاجسام والاعراض لا بمعنى خلو الرؤية او الرائى او المرئى عن جميع الحالات والصفات على مايفهمه ارباب الجهالات فيعترضون بان الرؤية فعل من افعال العبد اوكسب من اكسابه فبالضرورة يكون واقعا بصفة من الصفات وكذا المرئى بحاسة العين لا بد ان يكون له كيفية من الكيفيات نعم يتوجه ان يقال نزاعنا انما هو فى هذا النوع من الرؤية لا فى الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضرورى (قال الثانى ٤) الشبهة الثانية شبهة الشعاع والانطباع وهى ان الرؤية اما باتصال شعاع العين بالمرئى واما بانطباع الشبح من المرئى فى حدقة الرائى على اختلاف المذهبين وكلاهما فى حق البارى ظاهر الامتناع فيمتنع رؤيته والجواب ان هذا مما نازع فيه الفلاسفة فضلا عن المتكلمين على ماسبق فى بحث القوى ولو سلم فانما هو فى الشاهد دون الغائب اما على تقدير اختلاف الرؤيتين بالماهية فظاهر واما على تقدير اتفاقهما فلجواز ان يقع افراد الماهية الواحدة بطرق مختلفة (قال الثالث ٣) الشبهة الثالثة شبهة الموانع وهى انه لو جازت رؤيته لدامت الكل سليم الحاسة فى الدنيا والآخرة فيلزم ان نراه الآن وفى الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة والثانى بالاجماع وبالنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم انه يكفى للرؤية فى حق الغائب سلامة الحاسة وكون الشئ جائز الرؤية لان المقابلة وانتفاء الموانع من فرط الصغر او اللطافة او القرب او البعد اوحيلولة الحجاب الكثيف اوالشعاع المناسب لضوء العين انما يشترط فى الشاهد اعنى رؤية الاجسام والاعراض فعند تحقق الامرين لو لم تجب الرؤية لجاز ان تكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها لان الله تعالى لم يخلق رؤيتها اولتوقفها على شرط آخر وهذا قطعى البطلان والجواب انه ان اريد جواز ذلك فى نفسه بمعنى كونه من الامور الممكنة فليس قطعى البطلان بل قطعى الصحة والشرطية المذكورة ليست لزومية بل اتفاقية بمنزلة قولنا لو لم تجب الرؤية عند تحقق الشرائط لكان العالم ممكنا وان اريد جوازه عند العقل بمعنى تجويزه ثبوت الجبال وعدم جزمه بانتفائها فاللزوم ممنوع فان انتفاءها من العاديات القطعية الضرورية كعدم جبل من الياقوت وبحر من الزيبق ونحو ذلك مما يخلق الله تعالى العلم الضرورى بانتفائها وان كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات وليس الجزم به مبنيا على العلم بانه تجب الرؤية عند وجود شرائطها لحصوله من غير ملاحظة ذلك بل مع الجهل بذلك سلمنا وجوب الرؤية عند تحقق الشرائط المذكورة فى حق

٤

ان الرؤية اما بالشعاع او الانطباع وكلاهما ظاهر الامتناع قلنا لو سلم اللزوم ففى الشاهد خاصة

متن

٣

انه لو صحت رؤيته لدامت فى الجهة فى الدنيا والآخرة لتحقق الشرط الذى يعقل فى رؤيته من سلامة الحاسة وكونه جائز الرؤية والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة وبحار هائلة لا نراها بعدم خلق الله الرؤية اولانتفاء شرط خاص لها قلنا انتفاؤها ليس مبنيا على ذلك بل ضروريا كسائر العاديات ثم لو سلم الوجوب فى الشاهد فلعلها لا تجب فى الغائب لاختلافها بالماهية او لاشتراطها بزيادة قوة قد لا توجد

متن

الساهل لكن لا نسلم وجوبها فى الغائب عند تحقق الامر بل يجوز ان تكون الرؤيتان مختلفتين فى الماهية فتختلفان فى اللوازم او تكون رؤية الخالق مشروطة بزيادة قوة او رائية فى الباصرة لا يخلقها الله الا فى الجنة فى بعض الازمان ثم لا يخفى ضعف ما ذكره بعض المعتزلة من ان العينين اعنى الدنيوية والاخروية لما كانتا مثلين لزم تساويهما فى الاحكام واللوازم والشروط وان الشروط والموانع يجب ان تكون منحصرة فيما ذكرنا للدوران القطعى ولانه اذا قيل ان لنا هنا شيئا آخر مقرونا بجميع ما ذكر من الشرائط وانتفاء الموانع الا انه لا يرى لانتفاء شرط او تحقق مانع غير ذلك فنحن نقطع ببطلانه واحتج الامام الرازى على بطلان انحصار الشرائط فيما ذكروه بوجهين احدهما وبناؤه على قاعدة المتكلمين اعنى تركب الجسم من اجزاء لا تتجزأ انا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذاك الا لرؤية البعض اجزائه دون البعض مع استواء الكل فى الشرائط المذكورة فلولا اختصاص البعض بشرط وارتفاع مانع لما كان كذلك وثانيهما انا نرى ذرات الهباء عند اجتماعها ولا نراها عند تفرقها مع حصول الشرائط المذكورة فى الحالين فعلم اختصاصها حالة التفرق بانتفاء شرط او وجود مانع لا يقال بل ذلك لانتفاء شرط الكثافة وتحقق مانع الصغر لانا نقول حينئذ تكون رؤية كل ذرة مشروطة بانضمام الاخرى اليها وهو دور واجيب عن الاول بمنع التساوى فان اجزاء الجسم متفاوتة فى القرب والبعد من الحدقة فلعل البعض منها تقع فى حد البعد المانع من الرؤية بخلاف البعض وعن الثانى بانه دور معية لا تقدم (قال الرابع ٢) هذه هى الشبه السمعية واقواها قوله تعالى لا تدركه الابصار والتمسك به من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة شائعة فى الادراك بالبصر اسنادا الى الآلة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد الاستعمال والقطع بامتناع اثبات احدهما ونفى الآخر مثل ادركت القمر ببصرى وما رأيته والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية والاصول وائمة التفسير وبشهادة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه قد اخبر بانه لا يراه احد فى المستقبل فلو رآه المؤمنون فى الجنة لزم كذبه وهو محال لا يقال اذا كان الجمع للعموم فدخول النفى عليه يفيد سلب العموم ونفى الشمول على ما هو معنى السلب الجزئى لا عموم السلب وشمول النفى على ما هو معنى السلب الكلى فلا يكون اخبارا بانه لا يراه احد بل بانه لا يراه كل احد والامر كذلك لان الكفار لا يرونه لانا نقول كما يستعمل لسلب العموم مثل ما قام العبيد كلهم ولم آخذ الدراهم كلها كذلك يستعمل لعموم السلب كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين ولا تطع الكافرين والمنافقين وكذلك صريح كلمة كل مثل لا يفلح كل احد ولا اقبل كل درهم ومثل والله لا يحب كل مختال فخور ولا تطع كل حلاف مهين وتحقيقه انه ان اعتبرت النسبة الى الكل اولا ثم نفيت فهو لسلب العموم وان اعتبرت النفى اولا ثم نسبت الى الكل فلعموم السلب وكذلك جميع القيود حتى ان الكلام المشتمل على نفى وقيد قد يكون لنفى التقييد وقد يكون لتقييد النفى مثل ما ضربته تأديبا اى بل اهانة سلب للتعليل والعمل للفعل وما ضربته اكراما له اى تركت ضربه للاكرام تعليل للسلب والعمل للنفى وما جاء فى راكبا اى بل ماشيا نفى للكيفية وما حج مستطيعا اى ترك الحج مع الاستطاعة تكييف للنفى وعلى هذا الاصل يبنى ان النكرة فى سياق النفى انما تعم اذا تعلقت بالفعل مثل ما جاءنى رجل لا اذا نفى مثل قولنا الا من لا يحسن من الفاتحة حرفا وان اسناد الفعل المنفى الى غير الفاعل والمفعول يكون حقيقة اذا قصد نفى الاسناد مثل ما نام الليل بل صاحبه ومجازا اذا قصد اسناد النفى مثل ما نام ليلى وما صام نهارى وما ربحت تجارته بمعنى سهر وافطر وخسرت وكذا ما ليلى بنائم وان كان ظاهره على نفى الاسناد كان المعنى ليلى ساهر وان متعلق النهى قد يكون قيد المنهى مثل لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى وقد يكون قيد النهى اى طلب الترك مثل

٢ قوله تعالى لا تدركه الابصار فان ادراك البصر هو رؤية او لازمها وقد نفى على سبيل العموم لان اللائق بالمقام والشائع فى الاستعمال فى مثل عموم السلب باسناد النفى الى الكل لا سلب العموم بنفى الاسناد الى الكل ثم يسوق الكلام للتمدح بذلك فيكون نفيه نقيصة فيمتنع قلنا لو سلم العموم فى الاشخاص والاوقات فادراك البصر رؤيته على وجه الاحاطة بجوانب المرئى او اطلاع الشعاع فى تعيين لما فى اللغة من معنى النيل والوصول احدا من ادركت فلانا اذا لحقته فلا يلزم من نفيه نفى الرؤية ولا كونها نقصا لتمتنع

لاتكفر لتدخل الجنة وان مثل وماهم بمؤمنين لتأكيد النفي لا لنفي التأكيد وما زيد ا ضربت لاختصاص النفي لا لنفي الاختصاص واغير الله اعبد لاختصاص الانكار دون العكس واذا تحقق النفي فالاثبات ايضا كذلك حتى ان الشرط كما يكون سببا لمضمون الجزاء فقد يكون سببا لمضمون الاخبار به والاعلام كقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله وان متعلق الامر كما يكون قيدا للمطلوب فقد يكون قيدا للطلب مثل صل لانها فريضة رزلك لا لانك غني وهذا اصل كثير الشعب غزير الفوائد يجب التنبه له والمحافظة عليه ولم يبينه القوم على ماينبغي فلما اشرنا اليه اذ تقرر هذا فنقول كون الجمع المعرف باللام في النفي لعموم السلب هو شايع في الاستعمال حتى لا يوجد مع كثرته في التنزيل الا بهذا المعنى وهو اللايق بهذا المقام على مالايخفى وثانيهما اي ثاني وجهي التمسك بالآية ان نفي ادراكه بالبصر وارد مورد التمدح مدرج في اثناء المدح فيكون نقيضه وهو الادراك بالبصر نقصا وهو على الله تعالى محال فيدل هذا الوجه على نفي الجواز والجواب اولا انه لو سلم عموم الابصار وكون الكلام لعموم السلب لكن لانسلم عمومه في الاوقات والاحوال فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة واورد عليه اولا ان هذا تمدح وما به التمدح يدوم في الدنيا والآخرة ولا يزول ودفع بان امتناع الزوال انما هو فيما يرجع الى الذات والصفات واما يرجع الى الافعال فقد يزول بحدوثها والرؤية من هذا القبيل فقد يخلقها الله في العين وقد لا يخلق ثم لو سلم عموم الاوقات فغايته الظهور والرجحان ومثله انما يعتبر في العمليات دون العلميات وثانيا انا لانسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول مأخوذا من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رأيت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما رأيته فيكون اخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها ولا من كون نفيه مدحا كون الرؤية نقصا واستدلالهم بان قولنا ادركت القمر ببصري وما رأيته تناقض انما يفيد ماذكرنا لا ماذكر وانقلهم عن ائمة اللغة افتراء فان ادراك الحواس مستعار من ادركت فلانا اذا لحقته وقد صار حقيقة عرفية فالرجوع فيه الى العرف دون اللغة فان قيل فاذا كان الادراك ماذكرتم وهو مستحيل في حق الباري لم يكن لقوله لاتدركه الابصار فائدة ولا لقوله وهو يدرك الابصار جهة قلنا اما فائدته فالتمدح بتنزهه عن سمات الحدوث والنقصان من الحدود والنهايات واما ادراكه الابصار فعبارة عن رؤيته اياها او علمه بها تعبيرا عن اللازم بالملزوم وثالثا ان المنفي ادراك الابصار ولا نزاع فيه والمتنازع ادراك المبصرين ولا دلالة على نفيه وهذا ينسب الى الاشعري وضعفه ظاهر لما اشرنا اليه ولما ان جميع الاشياء كذلك اذ المرئيات منها انما يدركها المبصرون لا الابصار فلا تمدح في ذلك بل لا فائدة اصلا اللهم الا ان يراد ان ادراك الابصار هو الرؤية بالجارحة على طريق المواجهة والانطباع فيكون نفيه تمدحا وبيانا لتنزه الباري تعالى عن الجهة ولا يستلزم نفي الرؤية بالمعنى المتنازع (قال بل ربما يلزم جوازها ٩) اشارة الى استدلال الاصحاب بالآية على جواز الرؤية وتقريره الظاهريين منهم ان التمدح بنفي الرؤية يستدعي جوازها ليكون ذلك للتمنع والتعذر بحجاب الكبرياء لا لامتناعها كالمعدوم حيث لايرى ولا مدح له في ذلك واعترض بان ذلك العرا انه عما هو اصل الممادح والكمالات اعني الوجود واما الموجود فيتمدح بنفي الرؤية التي هي من صفات الخلق وسمات النقص وان لم يجز رؤيته واجيب بانه لاتمدح في ذلك ايضا لان كثيرا من الموجودات بهذه المثابة كالاصوات والطعوم والروايح وغيرها فاعترض بان هذا لايستقيم على اصلكم حيث جعلتم متعلق الرؤية هو الوجود وجوزتم رؤية كل موجود فاجيب بان تلك الاعراض وان كانت جائزة الرؤية الا انها مقرونة بامارات الحدوث وسمات النقص فلم يكن نفي رؤيتها مدحا بخلاف الصانع فانه علم بالادلة القاطعة قدمه وكماله وادرج

٩ ليكون نفي ادراك البصر مدحا كما في المتعزز بحجاب الكبرياء لا كالمعدوم او كالاصوات والروايح والطعوم
متن

تمدحه بنفى الرؤية فى اثناء كلام ينفى سمات الحدوث والزوال ويشتمل على آيات العظمة والجلال اعنى قوله تعالى بديع السموات والارض الى قوله وهو اللطيف الخبير فدل على جواز الرؤية ليصلح نفيها تمدحا وصار الحاصل ان نفى الرؤية عن الموجود الجائز الرؤية تدل على نفى سمات النقص بل المقرون بصفات الكمال تمدح فلو اعترض بانه يجب ان لا يزال ولا يرى فى الآخرة لان زوال ما به التمدح نقص واجيب بان ذلك انما هو فيما يرجع الى الذات بصفاته والتمدح بنفى الرؤية راجع الى صفات الفعل لان الرؤية بخلق الله تعالى وعدمها بخلق ضدها والافعال حادثة يجوز زوالها وزوال التمادح الراجعة اليها اذ لا يحصل بذلك تغير فى القديم ولا نقص فى الذات ولما لم يستقم هذا على رأى القائلين بقدم التكوين ومغايرته للمكون لم يحسن جعل هذا التمدح راجعا الى الفعل لانه لا مدح للشئ فى ان لا يخلق الله تعالى فى اعين الناس رؤيته بل ضدها لان كل ما دب ودرج لا يرى اذا لم يخلق الله تعالى رؤيته فى الابصار اجاب بعضهم بان ادراك البصر هو الاحاطة بجوانب المرئى والوقوف على حدوده ونهاياته والتمدح به انما يكون على تقدير صحة الرؤية وانتفاء امارات الحدوث وسمات النقص اذ لا تمدح بنفى الادراك فيما تمتنع رؤيته التى هى سبب الادراك كالمعدوم ولا فيما تصح رؤيته لكن عرف حدوثه ونقصه كالاصوات والروائح والطعوم واعلم ان مبنى هذا الاستدلال على ان يكون كل من قوله لا تدركه الابصار وقوله وهو يدرك الابصار تمدحا على حدة لان يكون المجموع تمدحا واحدا واينما مل (قال الخامس ٤)

هذه ثانية الت دالسمعية وتقريرها ان الله تعالى خاطب موسى عليه السلام عند سؤاله الرؤية بقوله لن ترانى وكلمة لن للنفى فى المستقبل على سبيل التأبيد فيكون نصا فى ان موسى عليه السلام لا يراه فى الجنة او على سبيل التأكيد فيكون ظاهرا فى ذلك لان الاصل فى مثله عموم الاوقات واذا لم يره موسى عليه السلام لم يره غيره اجماعا والجواب ان كون كلمة لن للتأبيد لم يثبت ممن يوثق به من ائمة اللغة وكونها للتأكيد وان ثبت بحيث لا يمتنع الانكار لكن لا نسلم دلالة الكلام على عموم الاوقات لا نصا ولا ظاهرا ولو سلم الظهور فلا عبرة به فى العمليات سيما مع ظهور قرينة الخلاف وهو وقوعه جوابا لسؤال الرؤية فى الدنيا بل انه لو صرح بالعموم وجب الحمل على الرؤية فى الدنيا توفيقا بين الادلة (قال السادس قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء ٢) سيقت الآية لنفى ان يراه احد من البشر حين يكلمه الله تعالى فكيف فى غير تلك الحالة وذلك حين قالوا لمحمد عليه الصلوة والسلام الا تكلم الله وتنظر اليه كما كلم موسى عليه السلام ونظر اليه فقال لم ينظر اليه موسى وسكت والمعنى ما صح لبشر ان يكلمه الله الا كلاما خفيا بسرعة فى المنام والالهام او صوتا من وراء حجاب كما كان لموسى عليه السلام او على لسان ملك كما هو الشايع الكثير من حال الانبياء والجواب مع ذلك بل انما سيقت الآية لبيان انواع تكليم الله البشر والتكليم وحيا اعم من ان يكون مع الرؤية او بدونها بل ينبغى ان يحمل على حال الرؤية ليصح جعل قوله او من وراء حجاب عطفا عليه وقسيما له اذ لا معنى له سوى كونه بدون الرؤية تمثيلا بحال من احتجب بحجاب ولو سلم دلالتها على نفى الرؤية ونزولها فى ذلك فيحمل على الرؤية فى الدنيا جمعا بين الادلة وجريا على موجب القرينة اعنى سبب النزول قوله وحيا نصب على المصدر ومن وراء حجاب صفة لمحذوف اى كلاما من وراء الحجاب واو يرسل عطف على وحيا باضمار ان والارسال نوع من الكلام ويجوز ان تكون الثلثة فى موضع الحال (قال السابع ٤) تقريره ان الله حيثما ذكر فى كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاما شديدا واستنكره استنكارا بليغا حتى سماه ظلما وعتوا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا فى انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله واذ قلتم يا موسى

٢ قوله لن ترانى وان لنا بد او تأكيد فى المستقبل وجب لا يراه موسى عليه السلام لا يراه غيره بالاجماع قلنا التأبيد لم يثبت عن الثقاة والتأكيد لا يقتضى عموم الاوقات منه

٣ الآية سيقت لنفى التكليم ونزلت حين قالوا للنبى عليه السلام الا تكلم الله وتنظر اليه كموسى عليه السلام فدلت على اثبات الكليم ونفى الرؤية قلنا لا بل لبيان انواع التكليم واو كان فى الوحى نفى الرؤية لكان من وراء الحجاب مستدركا اذ لا معنى له سوى عدم الرؤية منه

٤ السابع انه تعالى لم يذكر سؤال الرؤية الا وقد استعظمه واستنكره حتى سماه ظلما وعتوا وقال الذين لا يرجون لقاءنا الآية واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك الآية يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء الآية وذلك لتعنتهم وعنادهم ولهذا استعظم انزال الملائكة والكتاب مع امكانه منه

ان نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به مساق الكلام لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب مع انه من الممكنات وفاقا واوسلم فلطلبهم الرؤية فى الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض وقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجراءة والاقدام على السوال بدون الاذن او عن طلب الرؤية فى الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى فى الدنيا وان كانت ممكنة وما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد روى انه سئل صلى الله تعالى عليه وسلم هل رأيت ربك فقال رأيت ربى بفؤادى واما الرؤية فى المنام فقد حكى القول بها عن كثير من السلف (قال خاتمة ٨) اختلف القائلون برؤية الله تعالى فى انه هل يصح رؤية صفاته فقال الجمهور نعم لاقتضاء دليل الوجود صحة رؤية كل موجود الا انه لا دليل على الوقوع وكذا ادراكه بسائر الحواس اذا عللناه بالوجود سيما عند الشيخ حيث يجعل الاحساس هو العلم بالمحسوس لكن لا نزاع فى امتناع كونه مشموما مذوقا ملموسا لاختصاص ذلك بالاجسام والاعراض وانما الكلام فى ادراكه بالشم والذوق واللمس من غير اتصال بالحواس وحاصله انه كما ان الشم والذوق واللمس لا يستلزم الادراك لصحة قولنا شممت التفاح وذقته ولمسته فما ادركت رائحته وطعمه وكيفيته كذلك انواع الادراكات الحاصلة عند الشم والذوق واللمس لا يستلزمها بل يمكن ان يحصل بدونها ويتعلق بغير الاجسام والاعراض وان لم يقم دليل على الوقوع انك خبير بحال دليل الوجود وجريانه فى سائر الحواس فالاولى الاكتفاء بالرؤية (قال البحث الثانى ٩) اختلفوا فى العلم بحقيقة الله تعالى للبشر اى فى معرفة ذاته بكنه الحقيقة فقال بعدم حصوله كثير من المحققين خلاف الجمهور المتكلمين ثم القائلون بعدم الحصول جوزوه خلافا للفلاسفة احتج الاولون بوجهين احدهما ان ما يعلم منه البشر هو السلوب والاضافات والاحسن ان يقال هو الوجود بمعنى انه كائن فى الخارج والصفات بمعنى انه حى عالم قادر ونحو ذلك والسلوب بمعنى انه واحد ازلى ابدى ليس بجسم ولا عرض وما اشبه ذلك والاضافات بمعنى انه خالق ورازق ونحوهما وظاهر ان ذلك ليس علما بحقيقة الذات لا يقال الوجود عين الذات عند كثير من المحققين فالعلم به علم بها لانا نقول قد اشرنا الى ان معنى العلم بوجوده التصديق بانه موجود ليس بمعدوم لا تصور وجوده الخاص بحقيقته وكذا الكلام فى الصفات وثانيهما ان ذاته المخصوصة جزئى حقيقى يمنع تصوره الشركة فيه ولا شئ مما يعلم منه كذلك ولهذا يفتقر فى بيان التوحيد اى نفى الشركة الى الدليل ولو كان المعلوم منه يمنع الشركة لما كان كذلك وما يقال ان الواجب كلى يمتنع كثرة افراده فمعناه ان مفهوم الواجب كذلك لا الذات المخصوص الذى يصدق عليه انه واجب ويرد على الوجهين انا لا نسلم ان معلوم كل احد من البشر ما ذكرتم ومن اين لكم الاحاطة بافراد البشر ومعلوماتهم وقد يقال على الاخير ان من جملة ما علم منه الوحدانية بادلتها القاطعة ومع اعتبار ذلك لا تتصور الشركة ولا الافتقار الى بيان التوحيد فيجاب بان هذا ايضا كلى اذ لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين وان كان المفروض محالا نعم يتوجه ان يقال الكلام فى حقيقة الواجب لا فى هويته ولهذا ترى القائلين بامتناع المعلومية يجعلون امتناع اكتسابه بالحد والرسم مبنيا على انه لا تركب فيه وان الرسم لا يفيد الحقيقة لا على ان الشخص لا يعرف بالحد والرسم والقائلين بحصول المعلومية يقولون انه لا حقيقة له سوى كونه ذاتا

٨ مقتضى دليل الوجود صحة رؤية الصفات كسائر الموجودات الا ان العاده لم تجر بالوقوع والدليل لم يدل عليه وكذا باقى الاحساسات سيما على رأى الاشعرى وليس الكلام فى نفس الشم والذوق واللمس فانها قطعية الاستحالة بل فى الادراك الحاصل عندها

متن

٨ فى العلم بحقيقته تعالى كثير من المحققين على انه غير حاصل للبشر لان ما يعلم منه وجود وصفات وسلوب واضافات ولان ذاته تمنع الشركة والعلوم لا يمنعها بدليل افتقارنا الى بيان التوحيد ثم هو كاف فى صحة الحكم عليه

متن

واجب الوجود يجب كونه عالما بالماهيات سميعا بصيرا الى غير ذلك من الصفات حتى لستر الشبه بحيث في المنزلة فعلوا الماهية ذاته كما يعلم وجوده من غير تفاوت وهذا البحث عند المتكلمين يعرف بمسئلة الماهية ونسب القول بها الى ضرار حيث قال ان الله تعالى ماهية لا يعلمها الا هو ولو رؤى لرؤى عليها وفي قدرة الله تعالى ان يخلق في الخلق حاسة سادسة بها يدركون تلك الماهية والحاسة وحكي مثل ذلك عن ابي حنيفة رضي الله عنه وانكر اصحابه هذه الرواية اشد انكار وذلك لان الماهية عبارة عن المجانسة حيث يقال ماهو بمعنى اي جنس هو من اجناس الاشياء والله تعالى منزه عن الجنس لان كل ذي جنس مماثل لجنسه ولما تحته من الانواع والافراد فالقول به تشبيه ونصره بعضهم بان الله تعالى يعلم نفسه بمشاهدة لا بدليل ولا بخبر ونحن نعلمه بدليل وخبر ومن يعلم الشيء بالمشاهدة يعلم منه ما لا يعلمه من لا يشاهده وليس هناك شيء هو الماهية لئلا يلزم التشبيه وكان اصحابنا يعدلون عن لفظ الماهية الى لفظ الخاصة كما قال القاضي ان خاصته غير معلومة لنا الآن وهل تعلم بعد رؤيته في الجنة فقد تردد احترازا عن التشبيه (قال ثم هو كان) اشارة الى جواب استدلال القائلين بوقوع العلم بحقيقته تحقيقا بالحكم عليه بكثير من الصفات والمربوبات والافعال والحكم على الشيء يستدعي تصوره من حيث اخذ محكوما عليه ويصح الحكم عليه فاذا كان الحكم على الحقيقة لزم العلم بالحقيقة والامارات فلكم حقيقته غير معلومة اعتراف بكونها معلومة والا لم يصح الحكم عليها وايضا الحكم اما انها معلومة او ليست بمعلومة واياما كان يثبت المطلوب وتقرير الجواب انها معلومة بحسب هذا المفهوم اعني كونها حقيقة الواجب وهذا ايضا من العوارض والوجوه والاعتبارات وكذا مفهوم الذات والماهية والكلام فيما يصدق عليه الحقيقة والذات (قال واما الحوار ٨) تمسك الفلاسفة في امتناع العلم بحقيقته بوجهين احدهما ان العلم هو ارتسام صورة المعلوم في النفس اي ماهيته الكلية المنتزعة من الوجود العيني بحذف المشخصات بحيث اذا وجدت كانت ذلك الشيء وليست للواجب ماهية كلية معروضة للتشخص على ما تقرر في موضعه ولو فرض ذلك لكان الواجب مقولا على تلك الصور المأخوذة في الاذهان فيصير كثيرا ويبطل التوحيد واجيب بانا لا نسلم ان العلم بارتسام الصورة ولو سلم فلا كذلك العلم بالواجب ولا علم الواجب ولو سلم فالمنافي للتوحيد تعدد افراد الواجب لا الصور المأخوذة في العقل المشخصة اذ لكان فرض صدق المفهوم على الكثيرين لا صدق الوجود العيني على الصور وثانيهما ان تصور الشيء اما ان يحصل بالبديهة وهو منتف في الواجب وفاقا واما بالحد وهو انما يكون للمركب من الجنس والفصل والواجب ليس كذلك واما بالرسم وهو لا يفيد العلم بالحقيقة والكلام فيه واجيب بانا لا نسلم انحصار طرق التصور في ذلك بل قد يحصل بالالهام او بخلق الله تعالى العلم الضروري بالكسبيات او بصيرورة الاشياء مشاهدة للنفس عند مفارقتها البدن كسائر المجردات ولو سلم فالرسم وان لم يستلزم تصور الحقيقة لكن قد يفضي اليه كما مر (قال الاصل الخامس في افعاله وفيه مباحث ٩) اولها في خلق افعال العباد بمعنى انه هل من جملة افعال الله تعالى خلق الافعال الاختيارية التي للعباد وسائر الاحياء مع اتفاق على انها افعالهم لا افعاله اذ القائم والقاعد والآكل والشارب وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما يسند حقيقة الى من قام به لا الى من اوجده الا يرى ان الابيض مثلا هو الجسم وان كان البياض بخلق الله وايجاده ولا يجب في خفاء هذا المعنى على عوام القدرية وجهالهم حتى شنعوا به على اهل الحق في الاسواق وانما العجب خفاؤه على خواصهم وعلمائهم حتى سودوا به الصحائف والاوراق وبهذا يظهر ان تمسكهم بما ورد في الكتاب والسنة من اسناد الافعال الى العباد لا يثبت المدعى وهو كون فعل العبد واقعا بقدرته مخترعا له وتحرير

٨ واما الحوار فعند الفلاسفة لانه بارتسام الصورة ولا يتصور في الواجب و الا لزم مقوليته على الكثرة ولانه اما بالبديهة ولا بديهة او بالحد ولا تركب او بالرسم ولا يفيد تصور الحقيقة و رد الاول بالمنع وبان الممتنع مقوليته على الافراد لا الصور والثاني بعد تسليم الحصر بان الرسم قد يفضي اليه منه

٩ الاصل الخامس من افعاله وفيه مباحث البحث الاول فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى واما الاستناد الى الكسب والمعتزلة بقدرة العبد صحة وكذلك الحكماء والاستناد فيهما على ان سلما جوابه والقاضي على ان تعلق قدرة الله باصله وقدرة العبد بوصفه ككونه طاعة او معصية واما الجبرية بمعنى انه لا اثر لقدرة العبد اصلا لا ايجادا ولا كسبا فضروري البطلان والكسب فعل ذلك الوصف الذي تعلق قدرته به دون فعل الفعل الخارجي بقدرة الله من حيث خلق الله قدرة متعلقة به وفعل ما سمع مدار القدور لا صحة انفراد اسناد ر وما يسمع في نفي القدرة والحق الظاهر والجماء في التعبير والاوضح ان الاثر اضافي يحسب من العبد ولا يوجب وجود المقدور بل اتصاف الفاعل بالمقدور وذلك كتعيين احد الطرفين وترجيحه وصرف القدرة منه

البحث على ما هو فى المواقف ان فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله وحدها وعند المعتزلة بقدرة
العبد وحدها وعند الاستاذ بمجموع القدرتين على ان تتعلقا جميعا باصل الفعل وعند القاضى
على ان تتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية وعند الحكماء بقدرة
يخلقها الله تعالى فى العبد ولا نزاع للمعتزلة فى ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى وشاع فى كلامهم
انه خالق القوى والقدر فلا يمتاز مذهبهم عن مذهب الحكماء ولا يفيد ما اشار اليه فى المواقف
من ان المؤثر عندهم قدرة العبد وعند الحكماء مجموع القدرتين على ان تتعلق قدرة الله بقدرة
العبد وهى بالفعل وذكر الامام الرازى وتبعه بعض المعتزلة ان العبد عندهم موجد لافعاله
على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل الايجاب بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد
القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وانت خبير بان الصحة انما هى بالقياس الى القدرة
واما بالقياس الى تمام القدرة والارادة فليس الا الوجوب وانه لا ينافى الاختيار ولهذا صرح المحقق
فى قواعد العقائد ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا نعم ان ايجاد القوى والقدر عند المعتزلة
بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الايجاب لتمام الاستعداد ثم المشهور فيما بين القوم
والمذكور فى كتبهم ان مذهب امام الحرمين ان فعل العبد واقع بقدرته وارادته كما هو رأى الحكماء
وهذا خلاف ما صرح به الامام فيما وقع الينا من كتبه قال فى الارشاد اتفق ائمة السلف قبل
ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حدثت بقدرة
الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق قدرة العباد به وبين ما لا يتعلق فان تعلق الصفة بشئ لا يستلزم
تأثيرها فيه كالعلم بالمعلوم والارادة بفعل الغير فالقدرة الحادثة لا تؤثر فى مقدورها اصلا واتفقت
المعتزلة ومن تابعهم من اهل الزيغ على ان العباد موجدون لافعالهم مخترعون لها بقدرهم ثم
المتقدمون منهم كانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقا لقرب عهدهم باجماع السلف على انه لا خالق
الا الله واجترأ المتأخرون فسموا العبد خالقا على الحقيقة هذا كلامه ثم اورد ادلة الاصحاب
واجاب عن شبه المعتزلة وبالغ فى الرد عليهم وعلى الجبرية واثبت للعبد كسبا وقدرة مقارنة
للفعل غير مؤثرة فيه واما الاستاذ فان اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليها
قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتأثير بتوسط هذه الاعانة على ما قرره البعض فقريب من الحق وان
اراد ان كلا من القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل لما سبق وكذا الجبر المطلق وهو ان افعال
الحيوانات بمنزلة حركات الجمادات لا تتعلق بها قدرتها لا ايجادا ولا كسبا وذلك لما نجد
من الفرق الضرورى بين حركة المرتعش وحركة الماشى فبقى الكلام بين الكسبية والقدرية
ولكن لا بد اولا من بيان معنى الكسب دفعا لما يقال انه اسم بلا مسمى فاكتفى بعض اهل السنة بانا
نعلم بالبرهان ان لا خالق سوى الله تعالى ولا تأثير الا للقدرة القديمة ونعلم بالضرورة ان القدرة الحادثة
للعبد تتعلق ببعض افعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فنسمى اثر تعلق القدرة الحادثة كسبا
وان لم نعرف حقيقته قال الامام الرازى هى صفة تحصل بقدرة العبد بفعله الحاصل بقدرة الله
تعالى فان الصلوة والقتل مثلا كلاهما حركة ويتمايزان بكون احداهما طاعة والاخرى
معصية وما به الاشتراك غير ما به التمايز فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف
بقدرة العبد وهى المسماة بالكسب وقريب من ذلك ما يقال ان اصل الحركة بقدرة الله وتعينها
بقدرة العبد وهو الكسب وفيه نظر وقيل الفعل الذى يخلقه الله تعالى فى العبد ويخلق معه
قدرة للعبد متعلقة به يسمى كسبا للعبد بخلاف ما اذا لم يخلق معه تلك القدرة وقيل ان للعبد قدرة
يختلف بها النسب والاضافات فقط كتعيين احد طرفى الفعل والترك وترجيحه ولا يلزم منها وجود
امر حقيقى فالامر الاضافى الذى يجب من العبد ولا يجب عند وجود الاثر هو الكسب وهذا ما قالوا

هو ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادرية وما يقع في محل قدرته بخلاف الخلق فانه ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادرية وما يقع لا في محل قدرته فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ولهذا يكون مرجعا لاختلاف الاضافات ككون الفعل طاعة او معصية حسنا او قبيحا فالاتصاف بالقبيح بقصده وارادته قبيح بخلاف خلق القبيح فانه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل ربما يشتمل عليهما والحاصل الكلام ما اشار اليه الامام حجة الاسلام وهو انه لما بطل الجبر المحض بالضرورة وكون العبد خالقا لافعاله بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه عندنا بالاكتساب وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور ان يكون على وجه الاختراع اذ قدرة الله تعالى في الازل متعلقة بالعالم من غير اختراع ثم تتعلق به عند الاختراع نوعا آخر من التعلق فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسبا له وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى خلقا فهي خلق للرب ووصف للعبد وكسب له وقدرته خلق للرب ووصف للعبد وليس بكسب له (قوله لنا عقليات وسمعيات ٧) استدل على كون فعل العبد واقعا بقدرة الله تعالى بوجوه عقلية وسمعية فالاول من الوجوه العقلية ان فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مر في بحث الصفات ففعل العبد مقدور الله تعالى فلو كان مقدورا للعبد ايضا على وجه التاثير لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد وقد بين امتناعه في بحث العلل فان قيل اللازم من شمول قدرته كون فعل العبد مقدورا له بمعنى دخوله تحت قدرته وجواز تأثيرها فيه ووقوعه بها نظرا الى ذاته لا بمعنى انه واقع بها ليلزم المحال قلنا جوازوقوعه بهما مع وقوعه بقدرة العبد يستلزم جواز المحال وهو محال وفيه نظر ومن تدقيقات الامام في بيان كون كل ممكن واقعا بقدرة الله تعالى ان الامكان محوج الى السبب ولا يجوز ان يكون محوجا الى سبب لا بعينه لان غير المعين لا تحقق له وما لا تحقق له لا يصلح سببا لوجود شيء فتعين ان يكون محوجا الى سبب معين ثم الامكان امر واحد في جميع الممكنات فلزم افتقارها كلها الى ذلك السبب والسبب الذي يفتقر اليه جميع الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا فيكون الكل بايجاده وقد ثبت انه مختار لا موجب فيكون الكل واقعا بقدرته واختياره وفي بيان كون كل مقدور لله واقعا بقدرته وحده انه اذا وقع بقدرة الله تعالى وحده فاما ان يقع بقدرة الغير وحده فيلزم ترجيح احد المتساويين بل ترجيح المرجوح لان التقدير استقلال القدرتين مع ان قدرة الله تعالى اقوى واما ان يقع بكل من القدرتين فيلزم اجتماع المستقلين واما ان لا يقع شيء منهما وهو ايضا باطل لان التقدير وقوعه في الجملة ولان التخلف عن المقتضي لا يكون الا لمانع وما ذلك الا الوقوع بالقدرة الثانية فلا ينتفي الوقوع بهما الا اذا وقع بهما وهو محال وايضا لو وقع بقدرة الغير لانتفى لله تعالى قدرة على ايجاده لاستحالة ايجاد الموجود فيلزم كون العبد معجزا للرب وهو محال بخلاف ما اذا اوجده الله تعالى بقدرته فانه يكون تقريرا لقدرته وتعجيزا (قال الثاني ٤) الوجه الثاني من الوجوه العقلية ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها واللازم باطل اما الملازمة فلان لا ايجاد بالازيد والانقص والمخالف ممكن فلا بد لرجحان ذلك النوع وذلك المقدار من مخصص هو القصد اليه ولا يتصور ذلك الا بعد العلم به ولظهور هذه الملازمة يستنكر الخلق بدون العلم كقوله تعالى الا يعلم من خلق ويستدل بفاعلية العالم على عالميته واما على واما بطلان اللازم فلوجوه منها ان النائم تصدر عنه افعال اختيارية لا شعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها ومنها ان الماشي انسانا كان او غيره يقطع مسافة معينة في زمان معين من غير شعور له بتفاصيل الاجزاء والاحياز التي بين المبدأ والمنتهى ولا بالآنات التي بحسبها يتألف ذلك الزمان

٧ اما العقليات فوجوه الاول ان فعل العبد لو كان بقدرته لزم اجتماع المؤثرين لما مر من شمول قدرة الله تعالى منه

٤ الثاني لو كان عالما بتفاصيله وبطلان اللازم يظهر في النائم والماشي والناطق والكاتب منه

ولا بالسكنات التي يتخللها تكون تلك الحركة ابطاء من حركة الفلك او بالحد الذى لها من وصف السرعة والبطؤ ومنها ان الناطق يأتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء التي هي آلاتها ولا بالهيئات والاوضاع التي تكون لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك الحروف ومنها ان الكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الانامل من غير شعور له بما للانامل من الاجزاء والاعضاء اعنى العظام والغضاريف والاعصاب والعضلات والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها التي بها يتأتى تلك الصور والنقوش (قال الثالث ٤) لو كان فعل العبد بقدرته واختياره لكان متمكنا من فعله وتركه اذ لو لم يتمكن من الترك لزم الجبر وبطل الاختيار لكن اللازم اعنى التمكن من الفعل والترك باطل لان رجحان الفعل على الترك اما ان يتوقف على مرجح اولا فعلى الثاني يلزم رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح وينسد باب اثبات الصانع ويكون وقوع الفعل بدلا عن الترك محض الاتفاق من غير اختيار للعبد وعلى الاول ان كان ذلك المرجح من العبد ينقل الكلام الى صدوره عنه فيلزم التسلسل وهو محال او الانتهاء الى مرجح لا يكون منه واذا كان المرجح ابتداء او بالآخرة لا من العبد بل من غيره ثبت عدم استقلال العبد بالفعل وعدم تمكنه من الترك لان الترك لم يجز وقوعه مع التساوى فكيف مع المرجوحية ولان وجود الممكن ما لم يبلغ رجحانه الى حد الوجوب لم يتحقق على ما مر ولا يخفى ان هذا انما يفيد الزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد واسناد الفعل الى قدرته واختياره من غير جبر ولا يفيد ان العبد ليس بموجد لافعاله وللمعتزلة ههنا اعتراضات احدها ان ما ذكرتم استدلال في مقابلة الضرورة فلا يستحق الجواب وذلك لانا نعلم بالضرورة ان لنا مكنة واختيارا وانا ان شئنا الفعل فعلنا وان شئنا الترك تركنا وثانيها انه جار في فعل البارى فيلزم ان يكون موجبا لا مختارا وذلك لان جميع ما لا بد منه في ايجاد العالم ان كان حاصلا في الازل لزم قدم العالم وصدوره عن البارى بطريق الوجوب من غير تمكن من الترك لامتناع التخلف عن تمام العلة وان لم يكن حاصلا ننقل الكلام الى حدوث الامر الذى لا بد منه ولا يتسلسل بل ينتهى الى امر ازلى يلزم معه الأثر ويعود المحذور وثالثها ان ترجيح المختار احد المتساويين جائز كما في طريقي الهارب وقدحي العطشان لان الارادة صفة شأنها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح وانما المحال الترجح بلا مرجح ورابعها ان المرجح الذى لا يكون من العبد هو تعلق الارادة وخلوص الداعي ووجوب الفعل معه لا ينافي الاختيار والتمكن من الفعل والترك بالنظر الى القدرة واجيب عن الاول بان كلامنا في حصول المشية والداعية التي يجب معه الفعل او الترك ولا خفاء في انه ليس بمشيتنا واختيارنا واليه الاشارة بقوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله وقوله قل كل من عند الله ولهذا ذهب المحققون الى ان المآل هو الجبر وان كان في الحال الاختيار وان الانسان مضطر في صورة مختار وعن الثاني بان للبارى تعالى ارادة قديمة متعلقة في الازل بان يحدث الفعل في وقته فلا يحتاج الى مرجح آخر ليلزم التسلسل او الانتهاء الى ما ليس باختياره بخلاف ارادة العبد فانها حادثة يحدث تعلقها بالافعال شيئا فشيئا ويحتاج الى دواعى مخصوصة متجددة من عند الله من غير اختيار للعبد فيها وعن الثالث بانه الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختيارى لا القائلين بانه يجوز للقادر ترجيح المساوى بل المرجوح فان الهارب يتمكن من سلوك احد الطريقين وان كان مساويا للآخر او اصعب منه وفيه نظر للقطع بان ذلك لا يتصور الابداعية لا تكون بمشية العبد بل بمحض خلق الله تعالى وحينئذ يجب الفعل ولا يتمكن العبد من تركه ولا نعنى بالانتهاء الى الجبر والاضطرار سوى هذا وبه يظهر الجواب عن الرابع (قال الرابع ٧) قد ثبت ان الله تعالى عالم بالجزئيات ما كان وما سيكون وانه يستحيل عليه الجهل وكل ما علم الله انه يقع يجب وقوعه

٤ الثالث انه لو كان فعل العبد بقدرته واختياره لكان متمكنا من فعله وتركه واللازم باطل لانه لا بد من ترجح الفعل على الترك بلا مرجح لا يكون منه ويجب عنده الفعل لامتناع الترجح بلا مرجح وتسلسل المرجحات ووجود الاثر بدون الوجوب واعترض بانه يرد على فعل البارى تعالى وبان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاستواء بحسب القدرة واجيب بان المرجح ثمه ازلى هى الارادة القديمة المتعلقة في الازل بان يوجد الفعل في وقته وههنا حادث يفتقر الى مرجح آخر يبطل استقلال العبد وتمكنه من الترك
متن

٧ الرابع معلوم الله تعالى من فعل العبد اما وقوعه فيجب اولا وقوعه فيمتنع فلا يبقى في مكنة العبد وان كان ممكنا في نفسه فان قيل المعلوم وقوعه بقدرة العبد واختياره قلنا فيجب ذلك ويعود المحذور ونوقض بفعل البارى
متن

وكل ما علم الله انه لا يقع يمتنع وقوعه نظرا الى تعلق العلم وان كان ممكنا في نفسه وبالنظر الى ذاته ولا شئ من الواجب والممتنع باقيا في مكنة العبد بمعنى انه ان شاء فعله وان شاء تركه فان قيل يجوز ان يعلم الله تعالى ان فعل العبد يقع بقدرته واختياره فلا يكون خارجا عن مكنته قلنا فيجب ان يقع البتة بقدرته واختياره بحيث لا يتمكن من اختيار الترك وهذا هو المراد بالانتهاء الى الاضطرار غاية الامر ان يكون بايجابه لكن لا على وجه الاستقلال والاختيار التام كما هو مذهب المعتزلة وقد اشرنا الى ان القصد من بعض الادلة الى الالزام دون الاتمام نعم يرد نقض الدليل بفعل البارى تعالى لجريانه فيه مع الاتفاق على كونه بقدرته واختياره ويمكن دفعه بان لا اختيارى ما يكون الفاعل متمكنا من تركه عند ارادة فعله لا بعده وهذا يتحقق في فعل البارى لان ارادته قديمة متعلقة في الازل بانه يقع في وقته وجاز ان يتعلق حينئذ بتركه وليس حينئذ سابقة علم ليتحقق الوجوب او لامتناع اذ لا قبل للازل فالحاصل ان تعلق العلم والارادة معا فلا محذور بخلاف ارادة العبد وتقرير الامام في المطالب العالية هو ان الموجب في الازل وقوع الفعل او لا وقوعه في وقته لزم ان يكون لهذا لوجوب سبب وليس من العبد لان الحادث لا يصلح سببا للازلى بل من الله تعالى وليس هو العلم لانه تابع للمعلوم لا مستتبع بل القدرة والارادة اذ بهما التأثير فثبت ان المؤثر في فعل العبد قدرة الله تعالى اما ابتداء او بوسط وهو المطلوب وهذا ضعيف جدا لكن النقض مندفع عنه (قال واما التمسك ٨) كما استدل على وجوب الفعل او الترك بتعلق العلم فكذا بتعلق الارادة وتقريره ان فعل العبد اما ان يريد الله تعالى وقوعه فيجب او لا وقوعه فيمتنع فلا يكون باختيار العبد ورد اولا بمنع الحصر لجواز ان لا تتعلق ارادة الله تعالى بشئ من طرفى الفعل والترك وثانيا بمنع وجوب وقوع ما اراده الله تعالى من العبد على ما هو المذهب عندهم كما سيجئ (قال الخامس ٧) لو كان العبد مستقلا بايجاد فعله فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت واراد الله تعالى سكونه في ذلك الوقت فاما ان يقع المراد ان جميعا وهو ظاهر الاستحالة او لا يقع شئ منهما وهو ايضا محال لامتناع خلو الجسم في غير ان الحدوث عن الحركة والسكون ولان التخلف عن المقتضى لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو ظاهر الاستحالة واما ان يقع احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير استقلال كل من القدرتين بالتأثير من غير تفاوت واجيب بانه يقع مراد الله تعالى لكون قدرته اقوى اذ المفروض استواؤهما في الاستقلال بالتأثير وهو لا ينافى التفاوت في القوة والشدة ودفعه الامام الرازى بان المقدور لا يقبل التجزى ولا يتفاوت بالشدة والضعف فيمتنع ان يكون الاقتدار عليه قابلا لذلك بل يلزم تساوى القدرتين في القوة غاية الامر ان احداهما تكون اعم واشمل وهو لا يوجب كونه اشد واقوى وعليه منع ظاهر (قال وقد يستدل ٤) لمتقدمين على كون فعل العبد بقدرة الله دون قدرته بوجوه منها ان العبد لو كان قادرا على فعله ايجادا واختراعا لكان قادرا على اعادته واللازم منتف اجماعا وجه اللزوم ان امكان القدر عليه يستلزم ماهيته لا يختلف باختلاف الاوقات ولهذا يصح الاستدلال على قدرة الله على الاعادة بقدرته على الابتداء كما نطق به التنزيل احتجاجا على منكرى الاعادة بالنشأة الاولى والاعتراض بمنع امكان اعادة المعدوم مستندا بانه يجوز ان يكون خصوصية البدء شرطا او خصوصية العود مانعا او بمنع عدم قدرة العبد على الاعادة ليس بشئ لان الخصم معترف بالمقدمتين ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله لان حكم الامثال واحد لكنا نقطع بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت وان بذلنا الجهد في التدبر والاحتياط ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد كل ممكن من الاجسام والاعراض لان المصحح للمقدورية هو الامكان

٨ واما التمسك بان مراده تعالى اما الوقوع او اللاوقوع فرد بتجويز ان لا يريد احدهما وان يقع خلاف مراده
متن

٧ الخامس لو كان فعله بقدرته فاذا اراد تحريك جسم واراد الله سكونه فاما ان يتفق المرادان في الوقوع او اللاوقوع وهو محال واما ان يختلفا وهو ترجيح بلا مرجح لان التقدير استقلال القدرتين واجيب بان التساوى في الاستقلال لا يمنع التفاوت في القوة فيقع مراد الله تعالى لكون قدرته اقوى
متن

٤ بانه لو قدر على فعله لقدر على اعادته على مثله وعلى خلق الجسم اذ لا مصحح سوى الحدوث والامكان ولكان فعله كخلق الايمان احسن من فعل البارى كخلق الشيطان وللمصحح سؤال الايمان ولا الشكر عليه
متن

او الحدوث والمقدور هو اعطاء الوجود ولا تفاوت فى شئ منها باعتراف الخصم ولا يرد النقض بالقدرة الاكتسابية لانها انما تتعلق بالذوات واحوالها وهى مختلفة ومنها ان من فعل العبد الايمان والطاعات وكثيرا من الحسنات ومن خلق الله تعالى الاجسام والاعراض والشياطين وكثيرا من المؤذيات ولا شك ان الاول احسن من الثانى واشرف فلو كان العبد خالقا لفعله لكان احسن واشرف من الله تعالى خلقا واصلاحا وارشادا فان قيل القدرة على الايمان احسن واوضح واصلح من الايمان لتوقفه عليها وهى بخلق الله تعالى قلنا فيلزم ان تكون القدرة على الشر والتمكن منه شرا من الكفر واقبح منه ومنها ان الامة مجمعون على صحة تضرع العبد الى الله تعالى فى ان يرزقه الايمان والطاعة ويجنبه الكفر والمعصية ولولا ان الكل بخلق الله تعالى لما صح ذلك اذ لا وجه لحمله على سؤال الاقدار والتمكين لانه حاصل او التقدير والتثبيت لانه عائد الى الحصول فى الزمان الثانى وذلك عندهم بقدرة العبد ومنها ان الامة مجمعون على صحة بل وجوب حمد الله وشكره على نعمة الايمان نفسه ولا يتصور ذلك الا اذا كان بخلقه واعطائه وان كان لكسب العبد مدخل فيه فاما الشكر على مقدماته من الاقدار والتمكين والتوفيق والتعريف ونحو ذلك فشئ آخر فان قيل لو استحق بخلق الايمان المدح لاستحق بخلق الكفر الذم قلنا ممنوع فان من شانه استحقاق المدح والشكر بخلق الحسنات وايصال النعم لا الذم بخلق القبائح وارسال النقم لانه المالك فله الامر كله لا يقبح منه خلق القبيح فان قيل فعندكم الايمان مخلوق الله تعالى وعندهم مخلوق العبد وقد ذكر فى بعض الفتاوى ان من قال الايمان مخلوق كفر فاوجهه قلنا وجهه ما اشار اليه ابو المعين النسفى رحمه الله من ان الايمان ليس كله من الله الى العبد على ما هو الجبر ولا من العبد الى الله على ما هو القدر بل من الله التعريف والتوفيق والهداية والاعطاء ومرجعها الى التكوين وهو غير مخلوق ومن العبد المعرفة والقصد والاهتداء والقبول وهى مخلوقة هذا والاوجه ان يمحى من الكتاب ويثبت ما هو الصواب ثم لا يخفى ما فى الوجوه المذكورة من وجوه الضعف والاولى التمسك بالكتاب والسنة واجماع اهل الحق من الامة لا بمعنى اثباته فى نفسه بمحض الاجماع ليرد ان الحقايق العقلية مثل حدوث العالم وقدم الصانع لا تثبت بالاجماع بل بمعنى ان اجماعهم عليه يدل على ان لهم قاطعا فيه وان لم نعرفه على التفصيل (قال واما السمعيات فكثيرة جدا) فان قيل التمسك بالكتاب والسنة يتوقف على العلم بصدق كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام ودلالة المعجزة وهذا لا يتأتى مع القول بانه خالق لكل شئ حتى الشرور والقبائح وانه لا يقبح منه التلبيس والتدليس والكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب ونحو ذلك مما يقدح فى وجوب صدق كلامه وثبوت النبوة ودلالة المعجزات قلنا العلم بانتفاء تلك القوادح وان كانت ممكنة فى نفسها من العاديات الملحقة بالضروريات على ان هذا الاحتجاج انما هو على المعترفين بحجية الكتاب والسنة والمتمسكين بهما فى نفى كونه خالقا للشرور والقبائح وافعال العباد فلو توقف حجيتهما على ذلك كان دورا (قال منها ما ورد فى معرض التمدح ٧) جعل الادلة السمعية على هذا المطلوب انواعا باعتبار خصوصيات تكون للبعض منها دون البعض مثل الورود بلفظ الخالق لكل شئ او لعمل العبد خاصة او بلفظ الجعل او الفعل او بغير ذلك فمن الوارد بلفظ الخالق قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال نفسه لان كل حيوان عندكم كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال العباد ويخرج القديم بدليل العقل والقطع بان المتكلم لا يدخل فى عموم مثل اكرمت كل من دخل الدار فيكون بمنزلة الاستثناء فلا يخل بقطعية العام عند من يقول بكونه قطعيا وكذا قوله

٧ بانه الخالق وحده كقوله تعالى خالق كل شئ وخالق كل شئ انا كل شئ خلقناه بقدر متن

تعالى ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شئ وهو الواحد القهار تمسكا بالعموم وبانه اذا جعل كخلقه في موضع المصدر كما هو الظاهر فقد يفيد خالق كل احد مثل خلقه في الجملة وقوله تعالى ولم يكن له شريك في الملك وخلق كل شئ فقدره تقديرا تمسكا بالعموم وبان قوله وخلق كل شئ ازالة لما يتوهم من ان العبد وان لم يكن شريكا له في الملك على الاطلاق الا انهم يخلقون بعض الاشياء والافعال ذكره بعد نفي الشريك مستدركا قطعا وقوله تعالى انا كل شئ خلقناه بقدر اي خلقنا كل موجود ممكن من الممكنات بتقدير وقصد او على مقدار مخصوص مطابق للغرض والمصلحة ولافادة هذا المعنى كان المختار نصب كل شئ اذ لو رفع لتوهم ان خلقناه صفة وبقدر خبر والمعنى ان كل شئ خلقناه فهو بقدر فلم يفد ان كل شئ مخلوق له بل ربما افاد ان من الاشياء ما لم يخلقه فليس بقدر وبما اشرنا اليه من كون الشئ اسما للموجود او مقيدا به اندفع ما قيل انه لابد من تقييد الشئ بالمخلوق على تقدير النصب ايضا لانه لم يخلق ما لايتناهى من الممكنات مع وقوع اسم الشئ عليه وحينئذ لايبقى فرق بين النصب والرفع ولابين جعل خلقنا خبرا او صفة على انه لو صح التقييد بالمخلوق فالفرق ظاهر لان الخبر يفيد ان كل مخلوق مخلوق له بخلاف الصفة

(قال ومنها قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ٧) اما اذا كانت ما مصدرية على ما اختاره سيبويه لاستغنائه عن الحذف والاضمار فالامر ظاهر لان المعنى وخلق عملكم واما اذا كانت موصولة على حذف الضمير اي وخلق ما تعملونه بقرينة قوله تعالى اتعبدون ما تنحتون توبيخا لهم على عبادة ما عملوه من الاصنام فلان كلمة ما عامة تتناول ما يعملونه من الاوضاع والحركات والمعاصي والطاعات وغير ذلك فان المراد بافعال العباد المختلف في كونها بخلق العبد او بخلق الرب هو ما يقع بكسب العبد ويستند اليه مثل الصوم والصلوة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك مما يسمى الحاصل بالمصدر لانفس الايقاع الذي هو من الاعتبارات العقلية الاترى انه يقال يقيمون الصلوة ويفعلون الزكوة يعملون الصالحات والسيئات وهذه النكتة مما غفل عنها الجمهور فالتزموا في كون ما موصولة حتى صرح الامام بانه مثل ما ينحتون وتابا تكون في قوله تعالى فاذا هي تلقف ما يأفكون مجازا دفعا للاشتراك واما اعتراضهم بان الاية حجة عليكم لا لكم لحيث اسند العبادة والنحت والعمل الى المخاطبين فجهل بالمتنازع (قال ومنها قوله تعالى هو الله الخالق ٦) هذه الايات صريح نصها بلفظ الخلق الا ان في دلالتها على المطلوب نوع احتمال وخفاء فلهذا جعلها نوعا آخر فقوله هو الله الخالق انما يفيد حصر الخالقية في الله اذا كان الخالق خبرا وهو ضمير الشأن او ضميرا مبهما يفسره الله واما اذا كان الخالق صفة فذكر الامام انه لما كان الله علما والعلم لايدل الا على الذات المخصوصة بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون الحكم عائدا اليه اذ لامعنى لقولنا ان هذا المعين ليس الا هذا المعين ولزم ان يكون عائدا الى الوصف على معنى انه الخالق لاغيره وفيه ضعف لايخفى على العارف باساليب الكلام وقوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق احتجاج على علمه تعالى بخافي القلوب من الدواعي والصوارف والعقائد والخواطر بكونه خالقا لها على طريق ثبوت اللازم اعني العلم بثبوت ملزومه اعني الخلق وفي اسلوب الكلام اشارة الى ان كلا من اللزوم وثبوت الملزوم واضح لاينبغي ان يشك فيه ولهذا يستدل بالاية على نفي كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفي الملزوم اعني خلقه لافعاله بنفي اللازم اعني علمه بتفاصيلها لكن كون ذوات الصدور من قبيل الافعال الاختيارية التي فيها النزاع محل بحث وكذا دلالة الاية على كون العلم من لوازم الخلق على الاطلاق بل على تقدير كون الخالق هو اللطيف الخبير فليتأمل وقوله تعالى هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض لاينفي خالقا سوى الله على الاطلاق بل بوصف كونه رازقا لنا من السماء والعبد ليس كذلك واجاب

٧ اما على المصدرية المستغنية عن الاضمار فظاهر واما على الموصولية فلشمولها الافعال التي يكتسبها العبد من الحركات والسكنات والاوضاع والهيئات كما في قوله تعالى وعملوا الصالحات ويعملون السيئات اذ فيها النزاع لا في الايقاع
متن

٦ واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق هل من خالق غير الله والذين تدعون من دون الله لا يخلقون شيئا ماذا خلقوا الذين من دونه
متن

الامام بان ملائكة السماء الساعين فى ازال الامطار رازقون لنا بمعنى التمكين من الانتفاع بانواع النبات واثمار كما يقال رزق السلطان فلانا فلو كانوا خالقين لافعالهم اوجد خالق غير الله يرزق من السماء وفيه ضعف وقوله تعالى والذين يدعون من دون الله لايخلقون شيئا يتناول المسيح والملائكة وغيرهم من الاحياء الذين يدعوهم الكفار فيجب ان لا يخلقوا شيئا اصلا وقوله تعالى هذا خلق الله فارونى ماذا خلق الذين من دونه يدل على ان من سوى الله لم يخلق شيئا والالكان للكفار ان يقولوا نحن خلقنا كثيرا من الحركات والاوضاع والهيئات المحسوسة ان اريد بالاراءة الابصار وان اريد الاعلام فجميع الافعال الظاهرة والباطنة لكن مبنى الوجهين على ان لايكون الموصول اشارة الى الاصنام خاصة ومن هذا القبيل قوله تعالى الاله الخلق والامر خلق لكم مافى الارض جميعا وماخلقنا السماء والارض ومابينهما باطلا ربنا الذى اعطى كل شئ خلقه ثم هدى فان قيل على الوجوه نحن نجعل العبد موجدا لافعاله لاخالقا لان الخلق هو الايجاد على وجه التقدير العارى عن الخلل وعلى الوجه الذى يقدره وايجاد العبد بمايقع على وجه الخلل وعلى خلاف ماقدره قلنا ليس الخلق الاايجادا على وجه التقدير اى الايقاع على قدر مخصوص وفعل العبد ربما يكون كذلك فلو كان هو موجداله لكان خالقا (قال ومنها نحو قوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك ٨) فان جعل المتعدى الى مفعولين يكون بمعنى التصيير اى تحصيل صفة مكان صفة فاذا وقع مفعوله الثانى من افعال العباد افاد انها بجعل الله وبخلقه والمعتزلة يجعلون امثال هذا مجازا عن التوفيق ومنح الالطاف اوالخذلان ومنعها اوالتمكين والاقدار ونحو ذلك الاانها من الكثرة والوضوح بحيث لامجال لهذه التأويلات عند المنصف (قال ومنها مثل فعال لمايريد ٩) هذه آيات تدل على ان الله تعالى يفعل كل مايتعلق به ارادته ومشيته وهى متعلقة بالايمان وسائر الطاعات ايضا فيجب ان يكون فاعلها اى موجدها هو الله تعالى وحمل الكلام على انه يفعل مايريد فعله عدول عن الظاهر (قال ومنها كل من عندالله ٢) هذه آيات مختلفة الاساليب فى افادة المطلوب فالظاهر من قوله تعالى ان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عندالله ان جميع الحسنات والسيئات من الطاعات والمعاصى وغيرها بخلق الله ومشيته لان منشأ الاحتياج اعنى الامكان اوالحدوث مشترك بين الكل بحيث لا ينبغى ان يخفى على العاقل فالهم لا يفهمون ذلك فعلى هذا يكون قوله بعد ذلك مااصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك واردا على سبيل الانكار اى كيف تكون هذه التفرقة اومحمولا على مجردة السببية دون الايجاد توفيقا بين الكلامين ومن قوله تعالى ومابكم من نعمة فمن الله وقوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ان الايمان وجميع الطاعات حاصلة من الله وبتكوينه لكونها نعما واومراده ومن قوله تعالى كتب فى قلوبهم الايمان انه الذى اثبت الايمان واوجده فى القلوب ومن قوله تعالى انه هو اضحك وابكى انه يوجد الضحك والبكاء ومن قوله تعالى هو الذى يسيركم فى البر والبحر انه الموجد لسيرنا ومن قوله تعالى اولم يروا الى الطير مسخرات فى جو السماء مايمسكهن الاالله انه الموجد لوقوف الطير فى الهواء مع انه فعل اختيارى من الحيوان وامثال هذا كثيرة جدا رب اشرح لى صدرى وما النصر الامن عندالله ربنا لاتزغ قلوبنا بعداذهديتنا وتأويلات القدرية عدول عن الظاهر بلاضرورة الميأتى من ابطال ادلتهم القطعية (قال ومنها ماتواتر ٢) الاحاديث الواردة فى باب القضاء والقدر وكون الكائنات بتقدير الله ومشيته وان كانت آحادا الا انها متواترة المعنى كشجاعة على رضى الله تعالى عنه وجود حاتم وكلها صحاح بنقل الثقاة مثل البخارى ومسلم وغيرهما وان وقع فى بعضها اختلاف رواية فى بعض الالفاظ فمنها ماروى ابوهريرة رضى الله تعالى عنه

٨ رب اجعلنى مقيم الصلوة واجعلنا
رب رضيا متن

٩ يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد
متن

٢ ومابكم من نعمة فمن الله وانما قولنا
لشئ اذا اردناه ان نقول له كن
فيكون كتب فى قلوبكم الايمان
انه هو اضحك وابكى هو الذى
يسيركم فى البر والبحر ما يمسكهن
الاالله الى غير ذلك متن

٢ معناه من الاحاد بث الدالة على
كون كل كائن بتقدير الله تعالى
ومشيته متن

انه قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم احتج آدم وموسى فقال موسى يا آدم انت ابونا اخرجتنا من الجنة فقال آدم يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك التوراة بيده تلومني على امر قدره الله على قبل ان يخلقني باربعين سنة فحج آدم موسى ومنها ما روى على رضى الله تعالى عنه قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لا يؤمن عبد حتى يؤمن باربع يشهد ان لا اله الا الله وانى رسول الله بعثني بالحق ويؤمن بالبعث بعد الموت ويؤمن بالقدر خيره وشره ومنها ما روى ابن عمر رضى الله تعالى عنه انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل شئ بقدر حتى العجز والكيس ومنها ما روى حذيفة انه قال صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله تعالى يصنع كل صانع وصنعته ومنها قوله عليه السلام ما من قلب الا وهو بين اصبعين من اصابع الرحمن ان شاء ان يقيمه اقامه وان شاء ان يزيغه ازاغه وعن جابر رضى الله تعالى عنه كان النبي صلى الله عليه وسلم كثيرا ما يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك فقيل له يا رسول الله اتخاف علينا وقد آمنا بك وبما جئت به فقال ان القلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها هكذا واشار الى السبابة والوسطى يحركهما والاحاديث الصحيحة في هذا الباب كثيرة (قال واما المعتزلة) القائلون بان افعال العباد واقعة بخلقهم وايجادهم استقلالا افترقوا فرقتين فابو الحسين البصري واتباعه ادعوا ان هذا الحكم ضروري مركوز في عقول العقلاء المنصفين الخالين عن تقليد اسلافهم وذكروا في ذلك و . . . .

الحكم ضروريا والحكم بضرورة . . . .

بين حركاته الاختيارية كالمشي على الا . . . .

والسقوط من السطح وما ذاك الا بان الاولى بقدرته وايجاده بخلاف الثانية الثاني ان كل احد يعلم بالضرورة ان تصرفاته واقعة بحسب قصده وداعيته كالاقدام على الاكل والشرب عند اشتداد الجوع والاحجام عنهما اذا علم ان في الطعام والماء سما ولا معنى لوجود الفعل بالاختيار الا الذي يحدث منه الفعل على وفق دواعيه الثالث ان كل عاقل يعلم بالضرورة حسن مدح من احسن اليه وذم من اساء ولولا انه يعلم بالضرورة كونه المحدث لتلك الافعال لما حكم بذلك كما لا يحكم بحسن المدح والذم على ما ليس من افعاله ولهذا اذا رمي العاقل يذم الرامي لا الآجرة الرابع انه يعلم بالضرورة صحة طلب القيام او المشي من الصحيح البنية لا من الزمن والمقعد بناء على صحة حدوثهما من الاول دون الثاني واذا كان الفرع ضروريا فالاصل بطريق الاولى الخامس انه يعلم بالضرورة انه يصح منه تحريك المدرة دون الجبل ولا معنى لهذا سوى العلم بقدرته على تحريكها دونه ولهذا يعد الحمار طفر الجدول الضيق دون الواسع السادس ان الطالب العاقل يعلم بالضرورة انه يطلب ما يحدثه الامور ولهذا يتلطف في استدعاء ذلك الفعل منه وانه ينهى عما يكرهه من الافعال التي يحدثها المنهي وكذا التمني والتعجب وغير ذلك وكل هذا يدل على ان فعل العبد احداثه والجواب ان هذه الوجوه لا تفيد سوى ان من الافعال المستندة الى العبد ما هو متعلق بقدرته وارادته وواقع بحسب قصده وداعيته وهي المسماة بالافعال الاختيارية وكونها مقدورة للعبد واقعة بكسبه وعلى حسب قصده واختياره وعند صرف قدرته وارادته وان كانت مخلوقة لله تعالى كاف في حسن المدح والذم وصحة الطلب والنهي والتمني والتعجب ونحو ذلك ولا يفيد كونها مخلوقة للعبد على ما هو المتنازع فضلا ان تفيد العلم الضروري بذلك والعجب من ابي الحسين وهو في غاية الحذاقة كيف اجترأ على هذه الدعوى وهي آية الوقاحة حيث نسب جميع ما سواه من العقلاء الى السفسطة وانكار الضرورة اما السنية والجبرية فظاهر واما القدرية فلانهم جعلوا الحكم بكون العبد موجدا لافعاله نظريا لا ضروريا وذكر الامام في نهاية العقول

٣ واما المعتزلة فمنهم من ادعى الضرورة لان كل احد يفرق بين حركة سقوطه وصعوده ويجد تصرفاته بحسب دواعيه ومقصوده ويحكم بحسن مدح من احسن وذم من اساء وصحة طلب المشي من الصحيح دون المقعد وصحة تحريك المدر دون الجبل ولا شك في ان ما يطلبه او ينهى عنه او ما يتعجب منه انما هو فعل فاعله كل ذلك بلا انتظار وتأمل والجواب انهما لا يفيد سوى ان من الافعال ما هو متعلق بقدرته وارادته واقع بحسب قصده وداعيته والمتنازع كونه بخلقه وايجاده وقد خالف فيه اكثر العقلاء فادعاء كونه ضروريا آية الوقاحة فصدوره عمن هو في غاية الحذاقة لا يكون الا لغرض وتلبيسا على اصحابه كيلا يتبين لهم رجوعه الى الحق حيث ذهب الى ان توقف رجحان القادر المختار في الفعل والترك على الداعي ضروري وحصول الفعل عقيب الداعي واجب او نفى حينئذ استقلال العبد بالفعل بالكلية وبطل الاعتزال بالكلية بحيث لا يبقى الا ما هو ان مع الداعي الذي هو بخلق الله متمكنا من الفعل والترك كما اذا كان نفس الفعل كذلك قبل الارادة بالوجوب انا نعلم انه تعالى يفعل البتة مع امكان الترك كثواب الانبياء بالجنة وعقاب الكفار بالنار قلنا ان لزم مع خلوص الداعي ايثار جانب الفعل بحيث لا يتمكن من الترك فذاك والا فلا وجوب مجرد تسمية واعتقاد الجدول رجح بالنسب واما يكون هذا اذا اعتقد وجوب الصدور ولهذا يستدل بنفي الفعل على نفي القدرة والارادة . . .

ان ابا الحسين المخالف اصحابه فى قولهم القادر على الضدين لايتوقف فعله لاحدهما دون الاخر على مرجح وذهب الى ان العلم بتوقف صدور الفعل على الداعى ضرورى وان حصول الفعل عقيب الداعى واجب لزمه من هاتين المقدمتين عدم كون العبد موجدا لفعله وفيه ابطال للاصول التى عليها مدار امر الاعتزال فخاف من تنبه اصحابه انه رجع عن مذهبه فلبس الامر عليهم وادعى العلم الضرورى بكون العبد موجدا لفعله ثم قال الامام لايقال الاعتراف بتوقف صدور الفعل من القادر على الداعى ووجوب حصوله عند حصوله لاينافى القول بان قدرة العبد مؤثرة فى وجود الفعل وانما ينافى استقلاله بالفاعلية وهو انما ادعى العلم الضرورى فى الاول لا فى الثانى لانا نقول نحن لانستدل بالدليل المذكور لاجل بيان ان القدرة الحادثة غير مؤثرة بل لابيان سلب الاستقلال كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين فان كان ابو الحسين قد ساعدنا عليه فمرحبا بالوفاق لكن يلزم منه فساد مذهب الاعتزال بالكلية لانه لافرق فى العقل بين ان يأمر الله العبد بما يكون فعلا لله تعالى وان يأمره بفعل يجب حصوله عند فعل الله تعالى و يمتنع حصوله عند عدمه فان المأمور على كلا التقديرين لايكون متمكنا من الفعل والترك و لابين ان يعذب الله العبد على ما اوجده فيه وان يعذبه على ما يجب حصوله عند حصول ما احدثه الله فيه ولابين فاعل القبيح والظلم وفاعل ما يوجب القبيح والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الارادة الحادثة انسد عليه باب الاعتزال فظهر ان ابا الحسين كان من المنكرين لمذهب الاعتزال فى هذه المسئلة وان مبالغته فى دعوى الضرورة فيها كانت على سبيل التغبية والتلبيس وزعم بعض المتأخرين من المعتزلة ان معنى الوجوب عند خلوص الداعى انا نعلم ان القادر يفعله مع امكان الترك كما نعلم ان الله يثيب الانبياء والاولياء بالجنة و يعاقب الكفار بالنار مع امكان تركهما ونعلم ان العرب لو قدروا على مثل القرآن مع توفر الدواعى وانتفاء الموانع لاتوا بمثله واولا وجوب الاتيان بمثله بمعنى الذى ذكرنا لما عرفنا عجزهم لجواز ان يقدروا ولا ياتوا به وفيه نظر لانه اما ان يلزم مع خلوص الداعى صدور الفعل من القادر بحيث لايصح منه الترك وان كان ممكنا فى نفسه و بالنظر الى اصل قدرته وارادته فيتم ما ذكره الامام من وجوب الفعل ولزوم الجبر وعدم استقلال العبد لظهور ان تلك الداعية والارادة الجازمة ليستا بارادة العبد وهذا هو المعنى بالجبر الذى يقول به اهل الحق و يلزم ابا الحسين لا الجبر المطلق الذى يقول به المجبرة و بطلانه ضرورى واما ان لايلزم فلا معنى لتسميته بالوجوب ولا طريق الى العلم بالصدق بل هو رجم بالغيب لان المفروض تساوى الامرين وانما العلم فرع اعتقاد الوجوب الا يرى انه اذا قيل من اين عرفت عجز المتحدين قيل لانه خلصت دواعيهم فلو قدروا لاتوا به وهذا معنى الوجوب لانه استدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم ولهذا يستدل بنفى الفعل عند تحقق القدرة على نفى الداعية وجزم الارادة (قال ومنهم من احتج عليه ٧) المتقدمون من المعتزلة على ان العلم بكون العبد موجدا لافعاله نظرى فتمسكوا بوجوه عقلية ونقلية اما العقليات فمرجعها الى خمسة الاول وهو عمدتهم الكبرى وعروتهم الوثقى انه لو لم يكن العبد موجدا لافعاله بالاستقلال لزم فسادات منها بطلان المدح والذم عليها اذ لا معنى للمدح والذم على ما ليس بفعل له ولا واقع بقدرته واختياره ورد بالمنع بل ربما يمدح ويذم على ما هو محل له كالحسن والقبح واعتدال القامة وافراط القصر ومنها بطلان التكاليف من الاوامر والنواهى اذ لا معنى للامر بما لايكون فعلا للمأمور ولا يدخل فى قدرته بل ما لايطيقه ارض ونحوه حتى ان العقلاء يتعجبون منه وينسبون الآمر الى الحمق والجنون بمنزلة من يطلب من الانسان خلق الحيوان والطيران الى السماء بل من الجماد المشى على الارض والصعود فى الهواء وكذا الثواب والعقاب اذ لا وجه للثواب والعقاب على ما هو بخلق المثيب والمعاقب حتى ان من يعاقب

٧ عقلا ونقلا اما العقليات فوجوه الاول انه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم والامر والنهى والثواب والعقاب وفوائد الوعد والوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب والفرق بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان و فعل النبى و الشيطان وكلمات التسبيح والهذيان وكذا بين ما يقع باعضاء العبد على وفق ارادته وارادة غيره مع ان التفرقة مدركة بالوجدان الثانى ان من الافعال قبائح يقبح من الحكيم خلقها كالظلم والشرك واثبات الولد ونحو ذلك الثالث ان فعل العبد واجب الوقوع على وفق ارادته فلو كان بايجاد الله لما كان كذلك لجواز ان لايحدثه عند ارادته ويحدثه عند كراهته الرابع لو كان الله خالقا لافعال المخلوقين لصح اتصافه بها اذ لا معنى للكافر الا فاعل الكفر فيكون كافرا ظالما فاسقا آكلا شاربا قائما قاعدا الى ما لايحصى والجواب عن الاول انه لا اشكال على من يجعل فعل العبد متعلقا لقدرته وارادته واقعا بكسبه وعقيب عزمه ولو لزم فعلى المعتزلة ايضا لوجوب الفعل او امتناعه بناء على المرجح الموجب والعلم الازلى وجودا وعدما وعن الثانى بعد تسليم القبح العقلى ان القبيح فعل القبيح لا خلقه وعن الثالث انه لو سلم وجوب الوقوع فعل وفق ارادة الله الموافقة لارادة العبد عادة وعن الرابع انه

حماقة او وقاحة متن

على ما يخلقه كان اشد ضررا على العبد من الشيطان واحق منه بالذم اذ ليس منه الا الوسوسة والتزيين ومنها بطلان فوائد الوعد والوعيد وارسال الرسل وبعثة الانبياء وانزال الكتب من السماء اذ لا يظهر للترغيب والترهيب والحث على تحصيل الكمالات وازالة الرذائل ونحو ذلك فائدة الا اذا كان لقدرة العبد وارادته تأثير في افعاله ويتولى مباشرتها باستقلاله ومنها بطلان الفرق بين الافعال التي تطابق العقل والشرع على استحسانها واستحقاقها المدح في العاجل والثواب في الآجل والتي ليست كذلك كالكفر والايمان وكالاساءة الى الفقراء والاحسان وكفعل النبي صلى الله عليه وسلم من الهداية والارشاد وتمهيد قواعد الخيرات وفعل ابليس من الاضلال والاغواء وتزيين الشرور والشهوات وكالتكلم بالتسبيحات والدعوات المترتب عليها الثواب والاستجابة والتكلم بالهذيانات والفحش والهجاء التي لا تورث الا اللوم والعقاب لان الكل بخلق الله من غير تأثير للعبد ومنها ابطال الفرق بين الحركات التي تظهر من اعضاء العبد بقدرته وارادته والتي تظهر منه بقدرة الغير وارادته كما اذا حرك زيد يد عمرو ولا يمتنع ان كل احد يفرق بينهما بالضرورة والجواب عن الكل انه انما يرد على المجبرة النافين لقدرة العبد واختياره لا على من يجعل فعله متعلقا بقدرته وارادته وواقعا بكسبه وعقيب عزمه وان كان بخلق الله تعالى عز وجل ولا على من يجعل قدرته مؤثرة لكن لا بالاستقلال بل بمرجح هو محض خلق الله تعالى على ان من الفسادات ما يلزم المعتزلة ايضا كبطلان استقلال العبد بناء على وجوب الفعل وامتناعه لوجود المرجح او عدمه وتعلق علم الله بوقوعه اولا وقوعه ومنها ما يندفع بطريق آخر فان المدح والذم قد يكون باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر الغرائز وان الثواب والعقاب ايضا لما كان فعل الله وتصرفا فيما هو حقه لم يتوجه سؤال لميته كما لا يقال لم خلق الاحراق عقيب مس النار وان التكليف والبعثة والتهديد والوعيد والوعد ونحو ذلك قد يكون دواعي الى الفعل او الترك فيخلقه الله تعالى وان عدم افتراق الفعلين في المخلوقية لله تعالى لا ينافي امتيازهما بوجوه اخر الثاني ان كثيرا من افعال العباد قبيحة كالظلم والشرك والفسق والقول باتخاذ الولد ونحو ذلك والقبيح لا يخلقه الحكيم لعلمه بقبحه وعلمه بغناه عن خلقه ورد بعد تسليم الحسن والقبح العقليين بان خلق القبيح ربما يكون له عاقبة حميدة فلا يقبح بخلاف فعله وما يقال انه لا معنى لفاعل القبيح الا موجده ومحدثه ليس بشيء فان الظالم من اتصف بالظلم لا من اوجده في محل آخر الثالث ان فعل العبد في وجوب الوقوع وامتناعه تابع لقصد العبد وداعيته وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق الغير وايجاده اما الصغرى فللقطع بان من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف يأكل ويشرب البتة ومن علم ان دخول النار يحرق ولم يكن له داع الى دخولها لا يدخلها البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون في الوجوب والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يوجده عند ارادته او يوجده عند كراهيته ولك ان تنظم القياس هكذا لو كان فعل العبد بايجاد الله تعالى لم يكن تابعا لارادة العبد وجوبا وامتناعا لكن اللازم باطل وهكذا لو كان فعل العبد تابعا لارادته لم يكن بايجاد الله تعالى لكن الملزوم حق والجواب ان ما ذكر في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع في بعض الافعال ورب فعل يتبع ارادة الغير كالخدم والعبيد فينتقض الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون بمشيئة ارادة الله تعالى وقد وافقت ارادة العبد بطريق جري العادة الرابع ان الله تعالى لو كان موجدا لافعال العباد لكان فاعلا لها لان معناهما واحد ولو كان فاعلا لها لكان متصفا بها لانه لا معنى للكافر والظالم مثلا الا فاعل الكفر والظلم وحينئذ يلزم ان يكون البارى تعالى ويتقدس

﴿كافرا﴾

كافراط الناس فاسقاً آكلا شاربا قائما قاعدا الى غير ذلك من الفواحش التي لا يستطيع العاقل اجراءها
على اللسان بل اخطارها بالبال وهذه الشبهة كانسمعها من حمقى العوام والسوقية من المعتزلة
فنتعجب حتى وجدناها في كتبهم المعتبرة فتحققنا ان التعجب يغطي على العقول وعنده
تعمى القلوب التي في الصدور ولا ادري كيف ذهب عليهم ان مثل هذه الاسامي انما تطلق
على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل اولا يرون ان كثيرا من الصفات قد اوجدها الله تعالى
في محالها وفاقاً ولا تتصف بها الا المحال نعم اذا ثبت بالدليل ان الموجد هو الله تعالى لزمهم صحة
هذه التسمية بناء على اصلهم الفاسد في اطلاق المتكلم على الله تعالى لايجاده الكلام في بعض
الاجسام وكان قول القائل لخصمه مذهبك باطل حجة لكونه كلام الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا
وهم لجهلهم يوردون مثل هذا الالزام على اهل الحق ويجعلون قول السني للمعتزلي آذيتني اوطلبتك
او اقبل علي وما اشبه ذلك تركاً للمذهب ويعتقدون ان اسناد الافعال الى العباد مجاز عند
اهل السنة وتمادوا في ذلك حتى زعم بعض من يعتقده الشيعة اعلم الناس ان مثل طلعت الشمس
مجاز عند اهل السنة (قال واما السمعيات فكثيرة جدا ٩) حتى زعموا انه ما من آية الا وفيها دلالة على
بطلان الجبر وقد بينه الامام الرازي رحمه الله في سورة الفاتحة ليقاس عليه الباقي وبلغ
الامد الاقصى في التقرير والمعارضة من جانب اهل الحق ثم ضبط دلائلهم السمعية على كثرتها
في عدة انواع الاول الآيات الدالة على اسناد الافعال الى العباد اسناد الفعل الى فاعله وهو
اكثر من ان يحصى فليبدأ من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله تعالى
الذي يوسوس في صدور الناس وقد عرفت ان هذا ليس من المتنازع في شئ وزعم الامام انه
لا محيص عنها الا بالتزام ان مجموع القدرة والداعي مؤثر في الفعل وخالق ذلك المجموع هو الله تعالى
فبهذا الاعتبار صح الاسناد وزال التناقض بينها وبين الادلة القاطعة على ان الكل بقضاء الله
تعالى وقدره الثاني الآيات الواردة في امر العباد ببعض الافعال ونهيهم عن البعض ومدحهم
على الايمان والطاعات وذمهم على الكفر والمعاصي ووعدهم الثواب على الطاعة والعقاب على
المعصية وفي قصص الامم الماضية للانذار ان يحل بالسامعين ما حل بهم وللاتعاظ والاعتبار
باحوالهم وكل هذا انما يصح اذا كان للعبد قدرة واختيار في احداث الافعال وقد عرفت الجواب
الثالث الآيات الصريحة في اسناد الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد وهي العمل كقوله تعالى من
عمل صالحا فلنفسه ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات من عمل سيئة
فلا يجزى الا مثلها وهذا كثير جدا والفعل كقوله تعالى وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه
وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى لبئس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما تصنعون والكسب كقوله
تعالى ووفيت كل نفس ما كسبت كل امرئ بما كسب رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والجعل
كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم من الصواعق وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله
تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واخلق لكم من الطين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير
والاحداث كقوله حكاية عن الخضر حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله تعالى ورهبانية
ابتدعوها والجواب انه لما ثبت بالدلائل السالفة ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره وجب جعل هذه
الالفاظ مجازات عن السبب العادي اي من صار سببا عاديا للاعمال الصالحة وعلى هذا القياس او جعل
هذه الاسنادات مجازات لكون العبد سببا لهذه الافعال كما في بنى الامير المدينة هذا في غير لفظ الكسب
فانه يصح على حقيقته والخلق فانه بمعنى التقدير والجعل فانه بمعنى التصيير وهو لا يستلزم الايجاد من
محقق مثل جعل الله الدرهم في الكيس وجعل لزيد شريكا واما على رأي الامام وهو ان مجموع
القدرة والداعية مؤثرة في الفعل وذلك المجموع بخلق الله تعالى من غير اختيار العبد فلا مجاز.

٩ قد ضبطها انواع الاول اسناد الافعال الى العباد وهو اكثر من ان يحصى لكنه غير المتنازع الثاني الآيات الواردة في الامر والنهي والمدح والذم والوعد والوعيد وقصص الماضين للانذار والاعتبار وقد سبق جوابه الثالث اسناد الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد من عمل صالحا وما تفعلوا من خير والله يعلم ما تصنعون ووفيت كل نفس ما كسبت يجعلون اصابعهم في اذانهم فتبارك الله احسن الخالقين حتى احدث لك منه ذكرا ورهبانية ابتدعوها قلنا المجاز في المسند او الاسناد وتوفيقا بين الادلة او المؤثر مجموع القدرة والارادة المخلوق لله تعالى فلا اشكال والاستقلال الرابع الآيات الدالة على انه لا مانع من الايمان والطاعة ولا الجاء على الكفر والمعصية وما منع الناس ان يؤمنوا فما لهم لا يؤمنون لم تلبسون الحق بالباطل كيف تكفرون بالله لم تصدون عن سبيل الله ونحو ذلك ورد بان المراد الموانع الظاهرة التي يعترف بها الكل او المانع عن العزم وصرف القدرة وما يتعلق بهم الخامس تعليق افعال العباد بمشيئتهم دون مشيئته فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم قلنا نعم لكن مشيئتهم بمشيئته وما تشاؤن الا ان يشاء الله متن.

ولااشكال ولااستقلال للعبد فلا اعتزال الرابع الآيات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة وانه لامانع من الايمان والطاعة ولاملجئ الى الكفر والمعصية كقوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا كيف يكفرون بالله ما منعك ان تسجد فما لهم لايؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله وامثال ذلك وعلى مذهب الجبرة لهم ان يجادلوا ويقولوا انك خلقت فينا الكفر وعلمه واردته واخبرت به وخلقت قدرة وداعية يجب معهما الكفر وكل هذه موانع من الايمان فيكون القرآن حجة للكافر وقد ازل ليكون حجة عليه والى هذا اشار الصاحب بن عباد وكان عالما في الرفض والاعتزال ساعيا في تربية ابي هاشم الجبائي ورفع قدره واعلاء ذكره حيث قال كيف يامر بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر واراده ويعاقب على الباطل ويقدره وكيف يصرف عن الايمان ثم يقول انى يصرفون ويخلق فيهم الافك ثم يقول انى يؤفكون وانشأ فيهم الكفر ثم يقول كيف تكفرون وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم قال لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم يقول وماذا عليهم لو آمنوا وذهب بهم عن الرشد ثم قال فاين تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين والجواب ان المراد الموانع الظاهرة التي يعلمها جهال الكفرة وهذه موانع عقلية خفيت على علماء القدرية الخامس الآيات الدالة على ان فعل العبد بمشيته كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا والجواب ان التعليق بمشية العبد منضبا لكن مشيته بمشية الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله وفي تعداد هذه الانواع وافرادها اطالة وقد فصلها الامام في كتبه سيما المطالب العالية واورد ايضا احاديث كثيرة توافق انواع الآيات واقتصر في الجواب على ان الادلة السمعية متعارضة فالتعويل على العقليات وعمدته في ذلك دليل الداعي الموجب ودليل العلم الازلي ولذا نقل عن بعض اذكياء المعتزلة انه كان يقول هما العدوان للاعتزال والاتقدم الدست لنا واما دليل الارادة وقد اورده المواقف في عدادهما فلا معول عليه عندهم لتجويزهم وقوع خلاف مراد الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولهذا الزم المجوسي عمرو بن عبيد حين قال له لم لاتسلم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامي فقال ان الله يريد اسلامك لكن الشياطين لايتركونك فقال المجوسي فانا اكون مع الشريك الاغلب (قال خاتمة ٤) يشير الى ما ذكره الامام الرازي من ان حال هذه المسئلة عجيبة فان الناس كانوا مختلفين فيها بداية انما يمكن الرجوع اليها فيها متعارضة متدافعة فعول الجبرية على انه لابد لترجيح الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد ومعول القدرية على ان العبد لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهي وهما مقدمتان بديهيتان ثم من الدلائل العقلية اعتماد الجبرية على ان تفصيل احوال الافعال غير معلومة للعبد واعتماد القدرية على ان افعال العباد واقعة على وفق مقصودهم ودواعيهم وهما متعارضان ومن الالزامات الخطابية ان القدرة على الايجاد صفة كمال لاتليق بالعبد الذي هو منبع النقصان وان افعال العباد تكون سفها وعبثا فلاتليق بالمتعالي عن النقصان واما الدلائل السمعية فالقرآن مملو بما يوهم الامرين وكذا الآثار فان امة من الامم لم تكن خالية من الفرقتين وكذا الاوضاع والحكايات متدافعة من الجانبين حتى قيل ان وضع النرد على الجبر ووضع الشطرنج على القدر الا ان مذهبنا اقوى بسبب ان القدح في قولنا لايترجح الممكن الا بمرجح يوجب انسداد باب اثبات الصانع ونحن نقول الحق ما قال بعض ائمة الدين انه لاجبر ولاتفويض ولكن امر بين امرين وذلك لان مبنى المبادي القريبة لافعال العباد على قدرته واختياره

٤ (خاتمة) امتناع الترجح بلا مرجح وعدم العلم بتفاصيل الافعال يعود الى الجبر وحسن المدح والذم والامر والنهي وكون الافعال تابعة لقصد العبد وداعية الى المقدور وكون العبد منبع النقصان يليق بالجبر وكثرة السفه والعبث والقبح في الافعال بالقدر والآيات والآثار متكاثرة في الجانبين فالحق انه لاجبر ولاتفويض ولكن امر بين امرين اذ المبادي القريبة على الاختيار والبعيدة على الاضطرار فالانسان مضطر في صورة المختار

متن

والمبادي البعيدة على عجزه واضطراره فان الانسان مضطر في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب والوتد في شق الحائط وفي كلام العقلاء قال الحائط للوتد لم تشقني فقال سل من يدقني (قال وافعاله بقضاء الله تعالى ٦) قد اشتهر بين اكثر الملل ان الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره وهذا يتناول افعال العباد وامره ظاهر عند اهل الحق لما تبين انه الخالق لها نفسها او الخالق للقدرة والداعية الموجبتين لها فمعنى القضاء والقدر الخلق والتقدير كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات وقوله تعالى وقدر فيها اقواتها ولا يستقيم هذا عند القدرية وقد يكون القضاء والقدر بمعنى الايجاب والالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون النوافل وقد يراد بهما الاعلام والتبيين لقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض الآية وقوله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين اي اعلمنا بذلك وكتبناه في اللوح فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر وقالت الفلاسفة لما كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة مختلفا على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير متأتية لقبول صورتين معا فضلا عن اكثر وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل فالقضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما قال عز من قائل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم قالوا ودخول الشر في القضاء الالهي على سبيل التبع فان الموجود اما خير محض كالعقول والافلاك او الخير غالب عليه كما في هذا العالم فان المرض وان كثر فالصحة اكثر منه ولما امتنع عقلا ايجاد ما في هذا العالم مبرأ عن الشرور بالكلية فان المطر المخصب للبلاد يخرب بعض الدور بالضرورة وجب في الحكمة ايجاده لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فدخل الشر في القضاء وان كان منكرا وهو غير مرضي (قال ثم لا خلاف في ذم القدرية ٨) فقد ورد في صحاح الاحاديث لعن القدرية على لسان سبعين نبيا والمراد بهم القائلون بنفي كون الخير والشر كله بتقدير الله تعالى ومشيئته سموا بذلك لمبالغتهم في نفيه وكثرة مدافعتهم اياه وقيل لاثباتهم للعبد قدرة الايجاد وليس بشيء لان المناسب حينئذ القدري بضم القاف وقالت المعتزلة القدرية هم القائلون بان الخير والشر كله من الله وبتقديره ومشيئته لان الشائع نسبة الشخص الى ما يثبته ويقول به كالجبرية والحنفية والشافعية لا الى ما ينفيه ورد بانه صح عن النبي صلى الله تعالى وسلم قوله القدرية مجوس هذه الامة وقوله اذا قامت القيمة نادى مناد في اهل الجمع اين خصماء الله فيقوم القدرية ولا خفاء في ان المجوس هم الذين ينسبون الخير الى الله والشر الى الشيطان ويسمونهما يزدان واهرمن وان من لا يفوض الامور كلها الى الله ويفترض بعضها فينسبه الى نفسه يكون هو المخاصم لله تعالى وايضا من يضيف القدر الى نفسه ويدعي كونه الفاعل والمقدر اولى باسم القدري ممن يضيفه الى ربه فان قيل روي عن النبي صلى الله تعالى وسلم انه قال لرجل قدم عليه من فارس اخبرني باعجب شيء رأيت فقال رأيت اقواما ينكحون امهاتهم وبناتهم واخواتهم فاذا قيل لهم لم تفعلون ذلك قالوا قضاء الله علينا وقدره فقال عليه السلام سيكون في آخر امتي اقوام يقولون مثل مقالتهم اولئك مجوس امتي وروى الاصبغ ابن نباتة ان شيخا قام الى علي ابن ابي طالب بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله وقدره

٦ وقدره بمعنى خلقه وتقديره ابتداء او بوسط موجب والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي وعند المعتزلة لا يصلح الا بمعنى الاعلام والكتبة او بمعنى الالزام في الواجبات خاصة وقالت الفلاسفة القضاء وجود الكائنات في العالم العقلي مجملة والقدر وجودها في موادها الخارجية مفصلة ودخول الشر في القضاء بالتبعية — متن

٨ حتى قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا وسموا بذلك لافراطهم في نفيه وما يقولون من ان المثبت له اولى بالانتساب اليه مردود بقوله صلى الله عليه وسلم القدرية مجوس هذه الامة وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا قامت القيمة نادى مناد في اهل الجمع اين خصماء الله فيقوم القدرية وبان من يضيف القدر الى نفسه اولى بهذا الاسم ممن يضيفه الى ربه — متن

اصال والندى فانى الحية ويرأ النسمة ما وجدت مهانا ولا هيطة ولا وبا ولا عارا ولا متا لا يقضاء وقدره فقال الشيخ الحمد لله احتسب عدائى ما ارى لى من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم فى مسيركم وانتم سائرون وفى منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا فى شىء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهى ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسىء ولا المسىء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشياطين وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا لم يعص مغلوبا ولم يطع مستكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما قال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وعن الحسن بعث الله تعالى محمدا الى العرب وهم قدرية يحملون ذنوبهم على الله وتصديقه قوله تعالى فاذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها قلنا ما ذكر لا يدل الا على ان القول بان فعل العبد اذا كان بقضاء الله تعالى وقدره وخلقه وارادته يجوز للعبد الاقدام عليه ويبطل اختياره فيه واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح والذم عليه قول المجوس ولينظر ان هذا قول المعتزلة ام المجبرة ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور ومن وقاحتهم انهم يروجون باطلهم بنسبته الى مثل امير المؤمنين على واولاده رضى الله عنهم وقد صح عنه انه خطب الناس على منبر الكوفة فقال ليس منا من لم يؤمن بالقدر خيره وشره وانه حين اراد حرب الشام قال ‌* شمرت ثوبى ودعوت قنبرا ‌* قدم لوائى لا تؤخر حذرا ‌* لن يدفع الحذار ما قد قدرا ‌* وانه قال لمن قال انى املك الخير والشر والطاعة والمعصية تملكها مع الله او تملكها بدون الله فان قلت املكها مع الله فقد ادعيت انك شريك الله وان قلت املكها بدون الله فقد ادعيت انك انت الله فتاب الرجل على يده وان جعفر الصادق قال لقدرى اقرأ الفاتحة فقرأ فلما بلغ قوله اياك نعبد واياك نستعين قال له جعفر على ماذا تستعين بالله وعندك ان الفعل منك وجميع ما يتعلق بالاقدار والتمكين والالطاف قد حصلت وتمت فانقطع القدرى والحمد لله رب العالمين (قال فرع ٣) ذهبت المعتزلة الى ان فعل الفاعل قد يوجب لفاعله فعلا آخر فى محل القدرة او خارجا عنه وذلك معنى التوليد وفرعوا عليه فروعا مثل ان المتولد بالسبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع ان يقع بالقدرة الحادثة بطريق المباشرة من غير توسط السبب ومثل اختلافهم فى ان المتولد هل يقع فى فعل الله تعالى ام جميع افعاله بطريق المباشرة وفى ان الموت هل هو متولد من الجرح حتى يكون فعل العبد الى غير ذلك ولما ثبت استناد الممكنات الى الله ابتداء بطل التولد عن اصله والمعتزلة تمسكوا فى كون المتولد فعلا للعبد سواء تولد من فعله المباشر او فعله المتولد كحركة الآلة وحركة المحرك بالآلة بمثل ما ذكروا فى مسئلة خلق الاعمال من وقوعه على وفق القصد والداعية ومن حسن المدح والذم والامر والنهى بل استحسان المدح والذم على الافعال المتولدة كالكتابة والصياغة وانشاء الكلام والدفع والجذب والقتل والضرب اظهر عند العقلاء من المدح والذم على المباشرات لانها لا تظهر ظهور المتولدات وكذا الوقوع بحسب الدواعى اظهر فيها لان اكثر الدواعى انما يكون الى المتولدات والجواب مثل ما مر وذهب النظام من المعتزلة الى انه لا فعل للعبد الا ما يوجد فى محل قدرته والباقى بطبع المحل وقال معمر لا فعل للعبد الا الارادة وما يحدث بعدها انما هو بطبع المحل

ثم فرع لما ثبت استناد الكل الى الله ابطل ما ذهب اليه المعتزلة من التوليد وفروعه والمتولد عند عامتهم فعل العبد تمسكا بمثل ما مر فى خلق الافعال وقال النظام لا فعل له الا ما يوجد فى محل قدرته وقال معمر الا الارادة وقيل الا الفكر والباقى لطبع المحل لانه قد لا يوافق الداعية وقد لا يصح ان لا يفعله كما فى السهم المرسل ورد بانه للمانع واما تمسكنا بانه لو كان فعل العبد لزم اجتماع المؤثرين او الترجيح بلا مرجح فى حركة جسم يجذبه قادر ويدفعه آخر فدفوع بمنع استقلال كل من القوتين فى تلك الحركة ‌ ‌متن

وقيل لا فعل للعبد الا الفكر قالوا وكان المتولد فعلنا لما لم يقع الا بحسب دواعينا كالمباشر واللازم
باطل لان كثيرا من ارباب الصناعات ينقضون اعمالهم لعدم موافقتها دواعيهم واغراضهم
وايضا لو كان فعلنا لصح منا ان لا نفعله بعد وجود السبب لان شان القادر صحة ان يفعل
وان لا يفعل واللازم ظاهر البطلان كما في السهم المرسل من القوس والجواب ان عدم الموافقة
للغرض لمانع مثل الخطاء في تهيئة الاسباب وكذا عدم التمكن من ترك الفعل لمانع مثل احداث
السبب التام لا ينافي كونه فعل الفاعل فان موافقة الغرض وتمكن القادر من الترك والفعل انما يكونان
عند وجود الاسباب وانتفاء الموانع واحتج اصحابنا بوجوه الاول ان الجسم الملتزق طرفاه بيدى
قادرين اذا جذبه احدهما ودفعه الآخر معا فحركته اما ان تقع بمجموع القدرتين فيلزم اجتماع
العلتين المستقلتين على معلول واحد او باحداهما فيلزم الترجيح بلا مرجح او لا بهما وهو المطلوب
وفيه نظر اذ للخصم ان يمنع استقلال كل من القوتين باحداث الحركة على الوجه الذي وقع
باجتماعهما غاية الامر انها تستقل باحداث حركة ذلك الجسم في الجملة الثاني انه لو كان
مقدورا للعبد لجاز وقوعه بلا توسط السبب كما في حق البارى تعالى الثالث ان السبب عندهم
موجب للمسبب عند عدم المانع فيلزم ان يكون الفعل المباشر مستقلا بايجاب المتولد من غير
تأثير للقدرة فيه الرابع انه لو كان بقدرة العبد لزم ان لا يوجد عند فناء قدرة العبد واللازم باطل
فيما اذا رمى الانسان سهما ومات قبل ان اصاب السهم حيا فجرحه وافضى الى زهوق
روحه بعد شهور واعوام فهذه السرايات والآلام حدثت بعد ما صار الرامي عظاما رميما
واعترض بانه يجوز ان يشترط في تأثير القدرة الحادثة ما لا يشترط في القديمة وبان معنى كون المتولد
بقدرة العبد تأثيرها في السبب الموجب له واعلم ان مذهب اصحابنا ان ما يقع مباينا لمحل
القدرة الحادثة لا يكون مقدورا لها اصلا وانها لا تتعلق الا بما يقوم بمحلها وان كان بخلق الله
ثم انظر في الوجوه الاربعة انها على تقدير تمامها انما تفيد ذلك لو لم يقتصر بعضها على مجرد نفي مذهب
الخصم (قال المبحث الثاني ٢) مذهب اهل الحق ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة
بما ليس بكائن على ما اشتهر من السلف وروى مرفوعا الى النبي عليه السلام ان ما شاء الله كان وما لم يشأ
لم يكن لكن منهم من منع التفصيل بان يقال انه يريد الكفر والظلم والفسق كما في الخلق يقال
انه خالق لكل ولا يقال خالق القاذورات والقردة والخنازير وخالفت المعتزلة في الشرور
والقبايح فزعموا انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق
الطاعة لا الفسق حتى ان اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده والظاهر انه لا يصبر على ذلك
رئيس قرية من عباده حكي انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب ابن عباد فرأى
الاستاذ ابا اسحق الاسفرايني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور
سبحان من لا يجرى في ملكه الا ما يشاء والتفصي عن ذلك بانه اراد من العباد الايمان والطاعة
برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقيصة ولا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول
القوم داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا لم يدخلوا ليس بشئ لانه لم يقع هذا المراد ووقع
مرادات العبيد والخدم وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية لنا على ارادته للكائنات انه خالق لها
بقدرته من غير اكراه فيكون مريدا لها ضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي الفعل
والترك وعلى عدم ارادته لما ليس بكائن انه علم عدم وقوعه فعلم استحالته لاستحالة انقلاب
علمه جهلا والعالم باستحالة الشئ لا يريده البتة واعترض بان خلاف المعلوم مقدور له
في نفسه والمقدور اذا كان متعلق المصلحة يجوز ان يكون مرادا وان علم انه لا يقع البتة وبان
من اخبره النبي الصادق بان فلانا يقتله البتة يعلم ذلك قطعا مع انه لا يريد قتله بل حبوته

٢ في عموم ارادته الحق ان كل كائن
مراد له وبالعكس لما اجمع عليه السلف
من ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن
ولانه خالق للكل مريد له وعالم بعدم
وقوع ما لم يقع فلا يريده لان الارادة
صفة شانها الترجيح والتخصيص
لاحد المتساويين بالنظر الى القدرة
وصرف الداعية الى المستحيل ولو
بالغير تمن لا ارادة والنصوص الشاهدة
بما ذكرنا اكثر من ان تحصى والمعتزلة
لم يكتفوا بقطع ارادته عن القبايح
بل جزموا بانها متعلقة باضدادها
فجعلوا اكثر ما يجرى في ملكه خلاف
مراده تمسكا بان ارادة القبيح قبيحة
وان العقاب على ما اريد ظلم وان
الامر بما لا يراد والنهي عما يراد سفه
وان الارادة تستلزم الامر والرضاء
والمحبة والكل فاسد ولا تمسك لهم بمثل
قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وان
الله لا يأمر بالفحشاء ولا يرضى لعباده
الكفر والله لا يحب الفساد واما الرد
على الذين قالوا لو شاء الله ما اشركنا
ولا آباؤنا فلقصدهم الاستهزاء ولذلك
قال الله تعالى كذلك كذب الذين من
قبلهم حتى ذاقوا بأسنا فجعلهم
مكذبين وعليه معذبين وصرح آخرا
بانه لو شاء لهداكم اجمعين وقد يتمسك
بقوله تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون وقوله تعالى كل ذلك
كان سيئه عند ربك مكروها ورد الاول
بعد تسليم العموم بان المعنى لامرهم
بالعبادة او ليتذللوا او ليكونوا عبادا لى
والثاني بعد تسليم كون الاشارة الى
ما وقع بان المعنى مكروها بين الناس وفي
مجارى العادات   متن

والجواب ان هذا تمسك بالارادة فانها الصفة التي شأنها التخصيص والترجيح واما الآيات
والاحاديث في هذا الباب فاظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم
الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله فمن يرد الله ان يهديه يشرح
صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ولا ينفعكم نصحي ان اردت
ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ولو شاء لهداكم اجمعين
اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم انما يريد الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا وتزهق انفسهم وهم
كافرون انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء
الى صراط مستقيم والمعتزلة فيها تأويلات فاسدة وتعسفات باردة يتعجب بها الناظر ويتحقق
انهم فيها محجوجون وبوهمها يخرقون ولظهور الحق في هذه المسئلة يكاد عامتهم يعترفون
ويجري على السنتهم ان ما لم يشأ الله لا يكون ثم العمدة القصوى لهم في الجواب عن اكثر
الآيات حمل المشيئة على مشيئة القسر والالجاء وحين سئلوا عن معناها تحيروا فقال الاسكاف
معناها خلق الايمان والهداية فيهم لا باختيارهم ورد بان المؤمن حينئذ يكون هو الله
لا العبد على ما زعمتم في الزامنا حين قلنا بان الخالق هو الله تبارك وتعالى وعز وجل مع
قدرتنا واختيارنا وكسبنا فكيف بدون ذلك فقال الجبائي معناها خلق العلم الضروري بصحة
الايمان واقامة الدلائل المثبتة لذلك العلم الضروري ورد بان هذا لا يكون ايمانا
والكلام فيه على ان في بعض الآيات دلالة على انهم لو رأوا كل آية ودليل لا يؤمنون البتة
فقال ابنه ابو هاشم معناها ان خلق لهم العلم بانهم لو لم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا ايضا
فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك وكذا ابليس ولا يؤمنون على انه قال تعالى
ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين
يشهد بفساد تأويلاتهم لدلالته على انه انما لم يهد الكل لسبق الحكم بملء جهنم ولا خفاء
في ان الايمان والهداية بطريق القسر لا يخرجهم عن استحقاق جهنم سيما عند المعتزلة وتمام
تفصيل هذا المقام وتزييف تأويلاتهم في المطولات وكتب التأويلات والمعتزلة تمسكوا في
دعواهم بوجوه الاول ان ارادة القبيح قبيحة والله منزه عن القبائح ورد بانه لا قبح منه غاية
الامر انه يخفى علينا وجه حسنه الثاني ان العقاب على ما اراده ظلم ورد بالمنع فانه تصرف في ملكه
الثالث ان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد سفه ورد بالمنع بل بما لا يكون غرض الآمر الاتيان
بالمأمور به كالسيد اذا امر العبد امتحانا هل يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان
او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان وكالمكره على الامر بهبة امواله وكذا النهي
فان قيل مأمور السلطان يبادر الى المأمور به معللا بانه مراد السلطان قلنا لا يطلق الا اذا ظهر امارة
الارادة وانما يعلل مطلقا بالامر والاشارة والحكم الرابع لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان
طاعة لان معناها تحصيل مراد المطاع لدورانه معه وجودا وعدما ورد بالمنع بل هي موافقة
الامر وانما تدور معه لعلة الارادة او لم تعلم الخامس لو كان مرادا لكان بقضاء فوجب
الرضاء به واللازم باطل بالاجماع ورد بانه مقتضي للقضاء ووجوب الرضا انما هو
بالقضاء دون المقضي ودعوى ان المراد بالقضاء الواجب الرضى به هو المقضي من المحن
والبلايا والمصائب والرزايا لا الصفة الذاتية لله تعالى بهت بل هو الخلق والحكم والتقدير
وقد يجاب بان الرضا بالكفر من حيث انه من قضاء الله تعالى طاعة ولا من هذه الحيثية كفر وفيه
نظر السادس من الآيات الشاهدة بنفي ارادته للقبائح وبالتوبيخ والرد على من يقول بذلك كقوله
تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وما الله يريد ظلما للعالمين ان الله لا يأمر بالفحشاء ولا يرضى لعباده
الكفر والله لا يحب الفساد وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون سيقول الذين اشركوا لو شاء الله
ما اشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء الآية وذلك لان الله تعالى ذم المشركين ووبخهم

على ادعائهم ان الكفر بمشيئة الله تعالى وكذبهم واباءهم فى ذلك وعاقبهم عليه وحكم بانهم يتبعون فيه الظن دون العلم وانه كذب صراح والجواب انه لايتصور منه الظلم لان مايفعله بالعباد تصرف منه فى ملكه فالايتان نفى للظلم بنفى لازمه اعنى الارادة لان مايفعله القادر المختار لايكون الا مرادا وليس فيهما انه لايريد ظلم زيد على عمرو لظهوران المعنى على انه لايريد ظلما منه واما نفى الامر والرضاء والمحبة فلانزاع فيه لمنافى المحبة والرضى من الاستحسان وترك الاعتراض وارادة الانعام فهو يريد كفر الكافر ويخلقه ومع هذا يبغضه وينهاه عنه ويعاقبه عليه ولايرضاه واما رد مقال المشركين فلقصدهم بذلك الهزء والسخرية وتمهيد العذر فى الاشراك كما اذا قال القدرى استهزاء بالسنى وقصد الى الزامه لوشاء الله رجوعى الى مذهبكم وخلق فى عقائدكم رجعت والدليل عليه انه قال تعالى وكذلك كذب الذين من قبلهم فجعل مقالهم تكذيبا لاكذبا ورتب عذاب الاباء على تكذيبهم لاكما زعم المستدل ولهذا صرح فى اخر الاية بنفى مشيئة هدايتهم وانه لوشاء لفعل البتة ازالة للوهم الذى ذهب اليه المستدل السابع قوله تعالى وماخلقت الجن والانس الا ليعبدون دل على انه اراد من الكل الطاعة والعبادة لا المعصية ورد بعد تسليم دلالة لام الغرض على كون مابعدها مرادا بمنع العموم للقطع بخروج من مات على الصبا او الجنون فليخرج من مات على الكفر ولوسلم فليس المقصود بيان خلقهم لهذا الغرض بل بيان استغنائه عنهم وافتقارهم اليه بدليل قوله تعالى ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون فكأنه قال وما خلقتهم لينفعونى بل لامرهم بالعبادة اوليتذللوا الى اما بالنسبة الى المطيع فظاهر واما بالنسبة الى العاصى فبشهادة الفطرة على تذلله وان تخرص وافترى كذا فى الارشاد لامام الحرمين وذهب كثير من اهل التأويل الى ان المعنى ليكونوا عبادا لى فتكون الاية على عمومها على انها يعارضها قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس وقوله تعالى انما نملى لهم ليزدادوا اثما ويجعل اللام للعاقبة كما فى قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا انما يصح فى فعل من يجهل العواقب فيفعل لغرض فلا يحصل ذلك بل ضده فيجعل كأنه فعل الفاعل لهذا الغرض الفاسد تنبيها على خطائه وكيف يتصور فى علام الغيوب ان يفعل فعلا لغرض يعلم قطعا انه لايحصل البتة بل يحصل ضده والعجب من المعتزلة كيف لايعدون ذلك سفها وعبثا الثامن قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها جعل المنهيات مكروهة فلاتكون مرادة لان الارادة والكراهة ضدان ورد بعد تسليم كونه اشارة الى المنهيات الواقعة ليلزم كونها مرادة بان المعنى انها مكروهة عند الناس وفى مجارى العادات لاعند الله تعالى فيلزم المحال واما جعل المكروه مجازا عن المنهى فلغو من الكلام لكون ذلك اشارة الى المنهى (قال المبحث الثالث ٢)

٢ المبحث الثالث لاحكم للعقل بالحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم عند الله تعالى خلافا للمعتزلة واما بمعنى صفة الكمال والنقص او ملاءمة الغرض او الطبع وعدمها فلانزاع فعندنا الحسن بالامر والقبح بالنهى بل عينهما وعندهم الامر للحسن والنهى للقبح حتى لولم يدركا بالعقل ضرورة اونظرا كان الشرع كاشفا لامبينا متن

فى الحسن والقبح جعل هذا من مباحث افعال البارى تعالى مع انها لاتتصف بالحسن والقبح بالمعنى الذى يذكره اعنى المأمور به والمنهى عنه نظرا الى انهما بخلقه ومن اثار فعله والى انهما بتفسير الخصم يتعلقان بافعال البارى اثباتا ونفيا وقد اشتهر ان الحسن والقبح عندنا شرعيان وعند المعتزلة عقليان وليس النزاع فى الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل وبمعنى الملائمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم وبالجملة كل مايستحق المدح والذم فى نظر العقول ومجارى العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع ام لا وانما النزاع فى الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله فى حكم الله تعالى المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا ومبنى التعرض للثواب والعقاب على ان الكلام فى افعال العباد فعندنا ذلك بمجرد الشرع بمعنى ان العقل لايحكم بان الفعل حسن اوقبيح فى حكم الله تعالى بل ماورد الامر به فهو حسن وماورد النهى عنه فقبيح من غير ان يكون للعقل جهة محسنة او مقبحة فى ذاته ولابحسب جهاته واعتباراته

حتى لو امر بما نهى عنه صار حسنا وبالعكس وعندهم للفعل جهة محسنة او مقبحة فى حكم الله تعالى يدركها العقل بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار او بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار او بورود الشرع كحسن صوم يوم عرفة وقبح صوم يوم عيد فان قيل فاى فرق بين المذهبين فى هذا القسم قلنا الامر والنهى عندنا من موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل امر به فحسن ونهى عنه فقبح وعندهم من مقتضياته بمعنى انه حسن فامر به او قبح فنهى عنه فالامر والنهى اذا وردا كشفا عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته او لجهة ثم لكل من الفريقين تعريفات للحسن والقبح يتناول بعضها فعل البارى وفعل غير المكلف والمباح دون البعض وقد بينا تفصيل ذلك فى شرح التنقيح وحواشى شرح مختصر الاصول (قال الثانى) تمسك اصحابنا بوجوه يدل بعضها على ان الحسن والقبح ليسا لذات الفعل ولا لجهات واعتبارات فيه وبعضها على انهما ليسا لذاته خاصة الاول لو حسن الفعل او قبح عقلا لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام سواء ورد الشرع ام لا بناء على اصلهم فى وجوب تعذيب من استحقه اذا مات غير تائب واللازم باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا الثانى لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شئ من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم باطل باعترافكم وجه اللزوم ان فعل العبد اما اضطرارى واما اتفاقى ولا شئ منهما يحسن ولا يقبح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن فان لم يتوقف الفعل على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر اخرى بلا تجدد امر كان اتفاقيا على انه يفضى الى الترجيح بلا مرجح وفيه انسداد باب اثبات الصانع وان توقف فذلك المرجح ان كان من العبد فينقل الكلام اليه ويتسلسل وان لم يكن منه فان لم يجب الفعل بل صح الصدور واللاصدور عاد الترديد ولزم الصدور وان وجب فالفعل اضطرارى والعبد مجبور واعترض بان المرجح هو الارادة التى شانها الترجيح والتخصيص وصدور الفعل معه عندنا على سبيل الصحة دون الوجوب الا عند ابى الحسين واو سلم فالوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار ولا يوجب الاضطرار المنافى للحسن وصحة التكليف واجيب بانه قد ثبت بالدليل لزوم الانتهاء الى مرجح لا يكون من العبد ويجب معه الفعل ويبطل استقلال العبد ومثله لا يحسن ولا يقبح ولا يصح التكليف به عندهم واما الاعتراض بانه استدلال فى مقابلة الضرورة ومنقوض بفعل البارى فقد عرفت جوابه الثالث لو كان قبح الكذب لذاته لما تخلف عنه فى شئ من الصور ضرورة واللازم باطل فيما اذا تعين الكذب لانقاذ نبى من الهلاك فانه يجب قطعا فيحسن وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب حدا وظلما واعترض بان الكذب فى الصورة المذكورة باق على قبحه الا ان ترك انجاء النبى اقبح منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا من ارتكاب الاقبح فالواجب الحسن هو الانجاء لا الكذب وهذا اذا سلما عدم امكان التخليص بالتعريض والا ففى المعاريض مندوحة عن الكذب والجواب ان هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا واما القتل ونحوه للضرب حدا فامرهما ظاهر الرابع لو كان الحسن والقبح ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين فى اخبار من قال لاكذبن غدا لانه اما صادق فيلزم لصدقه حسنه ولاستلزامه الكذب فى الغد قبحه واما كاذب فيلزم لكذبه قبحه ولاستلزامه ترك الكذب فى الغد حسنه وقد يقرر اجتماع المتنافيين فى اخبار الغد كاذبا فانه لكذبه قبيح ولاستلزامه صدق الكلام الاول حسن او لانه اما حسن فلا يكون القبح ذاتيا للكذب واما قبيح فيكون تركه حسنا مع استلزامه كذب الكلام الاول وهو قبيح ومبنى الاستلزام على انحصار الاخبار الغدى فى هذا الواحد وقد يقرر بانه اما صادق واما كاذب واياما كان يلزم اجتماع الحسن والقبح فيه ومبنى الكل على انه يلزم الحسن حينئذ

قوله الاول لو حسن الفعل او قبح عقلا لزم تعذيب الخ ان اريد ما يعم الملازمة

عن السمع قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ومن العقل وجوه الاول لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف حسنا وقبحا كالقتل حدا وظلما والضرب تاديبا وتعذيبا والكذب او الصدق انقاذا واهلاكا الثانى لو كانا بالذات لما اجتمعا كما فى اخبار من قال لاكذبن غدا او هذا الذى اتكلم به كاذب الثالث العبد لا يستقل بفعله لما سبق وعندهم لا مدح ولا ذم من الله تعالى الا على ما يستقل العبد به واما الاستدلال بانهما لو كانا حقيقيين وهما ثبوتيان لكونهما نقيضى اللاحسن واللاقبح العدميين لزم من اتصاف الفعل بهما قيام المعنى بالمعنى بل قيام الموجود بالمعدوم لانهما لكونهما الداعى والصارف يتقدمان الفعل وبانه اذا اختلف الافعال حسنا وقبحا بالذات او الاعتبار بطل اختيار البارى فى شرعية الاحكام وتعيين الحلال والحرام فضعيف

منه

ولزوم القبيح قبيح وان كل حسن اوقبح ذاتي ويمكن تقرير الشبهة بحيث يجتمع الصدق والكذب في كلام واحد فيجتمع الحسن والقبح وذلك اذا اعتبرنا قضية يكون مضمونها الاخبار عن نفسها بعدم الصدق فيلازم فيها الصدق والكذب كما تقول هذا الكلام الذي اتكلم به الآن ليس بصادق فان صدقها يستلزم عدم صدقها وبالعكس وقد يورد ذلك في صورة كلام غدي وامسي فيقال الكلام الذي اتكلم به غدا ليس بصادق اولا شيء مما اتكلم به غدا بصادق خارجية ثم يقتصر في الغد على قوله ذلك الكلام الذي تكلمت به امس صادق فان صدق كل من الكلام الغدي والامسي يستلزم عدم صدقهما وبالعكس وهذه مغلطة تحير في حلها عقول العقلاء وفحول الاذكياء ولهذا سميتها مغلطة جذر الاصم ولقد تصفحت الاقاويل فلم اظفر بما يروي الغليل وتأملت كثيرا فلم يظهر الا قليل من القليل وهو ان الصدق او الكذب كما يكون حالا للحكم اي النسبة الايجابية او السلبية على ما هو اللازم في جميع القضايا قد يكون حكما اي محكوما به محمولا على الشيء بالاشتقاق كما في قولنا هذا صادق وذاك كاذب ولا يتناقضان الا اذا اعتبرا حالين لحكم واحد او حكمين على موضوع واحد بخلاف ما اذا اعتبر احدهما حالا للحكم والآخر حكما لاختلاف المرجع اختلافا جليا كما في قولنا السماء تحتنا صادق او كاذب او خفيا كما في الشخصية التي هي مناط المغلطة فاما اذا فرضناها كاذبة لم يلزم الا صدق نقيضها وهو قولنا هذا الكلام صادق فيقع الصدق حكما للشخصية لا حالا لحكمها وانما حال حكمها الكذب على ما فرضنا والصدق حال للنسبة الايجابية التي هي حكم النقيض وحكم للشخصية التي هي الاصل فلم يجتمعا حالين لحكم ولا حكمين لموضوع وكذا اذا فرضناها صادقة وحينئذ فلعل المجيب يمنع تناقض الصدق والكذب المتلازمين بناء على رجوع احدهما الى حكم الشخصية والآخر الى موضوعها لكن الصواب عندي في هذه القضية ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن حل الاشكال الخامس لو كان الفعل حسنا او قبيحا لذاته لزم قيام العرض بالعرض وهو باطل باعتراف الخصم وبما مر من الدليل وجه اللزوم ان حسن الفعل مثلا امر زائد عليه لانه قد يعقل الفعل ولا يعقل حسنه او قبحه ومع ذلك فهو وجودي غير قائم بنفسه وهذا معنى العرض اما عدم القيام بنفسه فظاهر واما الوجود فلان نقيضه لا حسن وهو سلب اذ لو لم يكن سلبا لاستلزم محلا موجودا فلم يصدق على المعدوم انه ليس بحسن وهذا باطل بالضرورة واذا كان احد النقيضين سلبيا كان الآخر وجوديا ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين ثم انه صفة للفعل الذي هو ايضا عرض فيلزم قيام العرض بالعرض واعترض بان النقيضين قد يكونان عدميين كالامتناع واللا امتناع وبان صورة السلب اعني ما فيه حرف النفي لا يلزم من صدقه على المعدوم ان يكون سلبا محضا لجواز ان يكون مفهوما كليا يصدق على افراد بعضها وجودي وبعضها عدمي كاللاممكن الصادق على الواجب والممتنع وبانه منقوض بامكان الفعل فانه ذاتي له مع اجراء الدليل فيه وانما لم ينقضوا الدليل بانه يقتضي ان لا يتصف الفعل بالحسن الشرعي للزوم قيام العرض بالعرض لان الحسن الشرعي عند التحقيق قديم لا عرض ومتعلق بالفعل لا صفة له وقد بينا ذلك في شرح الاصول السادس لو حسن الفعل او قبح لذاته او لصفاته وجهاته لم يكن الباري مختارا في الحكم واللازم باطل بالاجماع وجه اللزوم انه لابد في الفعل من حكم والحكم على خلاف ما هو المعقول قبيح لا يصح عن الباري بل يتعين عليه الحكم بالمعقول الراجح بحيث لا يصح تركه وفيه نفي للاختيار واعترض بانه وان لم يفعل القبيح لصارف الحكمة لكنه قادر عليه متمكن منه ولو سلم فالامتناع لصارف الحكمة لا ينفي الاختيار على ان الحكم عندكم قديم فكيف يكون بالاختيار اللهم الا ان يقصد الالزام او يراد جعله متعلقا بالافعال السابع قبح الفعل او حسنه اذا كان صادرا عنه

النقص وسمات الحدوث بمعنى انه يستحق الذم والعقاب فى حكم الله تعالى سواء ورد الشرع او لم يرد والجواب ان مبنى القطع على استقرار الشرايع على ذلك واستمرار العادات بمثله فى الشاهد فصار قبحه مركوزا فى العقول بحيث يظن انه بمجرد حكم العقل السادس لو لم يكن وجوب النظر وبالجملة اول الواجبات عقليا لزم افحام الانبياء وقد مر بجوابه ولقوة هاتين الشبهتين ذهب بعض اهل السنة وهم الحنفية الى ان حسن بعض الاشياء وقبحها مما يدرك بالعقل كما هو رأى المعتزلة كوجوب اول الواجبات ووجوب تصديق النبى وحرمة تكذيبه دفعا للتسلسل وكحرمة الاشراك بالله ونسبة ما هو فى غاية الشناعة اليه على من هو عارف به وبصفاته وكمالاته ووجوب ترك ذلك ولا نزاع فى ان كل واجب حسن وكل حرام قبيح الا انهم لم يقولوا بالوجوب او الحرمة على الله تعالى وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح والخالق لافعال العباد هو الله تعالى والعقل آلة لمعرفة بعض ذلك من غير ايجاب ولا توليد بل بايجاد الله تعالى من غير كسب فى البعض ومع الكسب بالنظر الصحيح فى البعض (قال المبحث الرابع ٩) لا خلاف فى ان البارى لا يفعل قبيحا ولا يترك واجبا اما عندنا فلانه لا قبيح منه ولا واجب عليه لكون ذلك بالشرع ولا يتصور فى فعله واما عند المعتزلة فلان كل ما هو قبيح منه فهو يتركه البتة وما هو واجب عليه فهو يفعله البتة وسيجيء ذكر ما اوجبوا عليه فان قيل الكفر والظلم والمعاصى كلها قبايح وقد خلقها الله تعالى قلنا ممنوع لان خالق القبيح ليس بقبيح فهو موجد القبايح لا فاعل لها فان قيل فلا يفعل الحسن ايضا لانه لا حكم عليه امرا كما لا حكم عليه نهيا والاجماع على خلافه قلنا قد ورد الشرع بالثناء عليه فى افعاله فكانت حسنة لكونها متعلق المدح والثناء عند الله تعالى واما اذا اكتفى فى الحسن بعدم استحقاق الذم فى حكم الله تعالى فالامر اظهر فان قيل الذى ثبت من مذهبنا هو انه لا واجب عليه بمعنى ان شيئا من افعاله ليس مما امر الشارع به وحكم بان فاعله يستحق المدح وتاركه الذم عند الله تعالى والمعتزلة انما يقولون بالوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل او بمعنى اللزوم عليه لما فى تركه من الاخلال بالحكمة قلنا على الاول لا نسلم انه يستحق الذم على فعل او ترك فانه المالك على الاطلاق وعلى الثانى لا نسلم ان شيئا من افعاله يكون بحيث يخل تركه بحكمة لجواز ان يكون له فى كل فعل او ترك حكم ومصالح لا تهتدى اليها العقول فانه الحكيم الخبير على انه لا معنى اللزوم عليه الا عدم التمكن من الترك وهو ينافى الاختيار ولو سلم فلا يوافق مذهبهم ان صدور الفعل عنه على سبيل الصحة من غير ان ينتهى الى الوجوب ولهذا اضطر المتأخرون منهم الى ان معنى الوجوب على الله انه يفعله البتة ولا يتركه وان كان الترك جائزا كما فى العاديات فانا نعلم قطعا ان جبل احد باق على حاله لم ينقلب ذهبا وان كان جائزا والجواب ان الوجوب حينئذ مجرد تسمية والحكم بان الله تعالى يفعل البتة ما سميتموه واجبا جهالة وادعاء من غير دليل بخلاف العاديات فانها علوم ضرورية خلقها الله تعالى لكل عاقل والعجب انهم لا يسمون كل ما اخبر به الشارع من افعاله واجبا عليه مع قيام الدليل على انه يفعله البتة (قال المبحث الخامس ٧) جعل اصحابنا جواز تكليف ما لا يطاق وعدم تعليل افعال الله تعالى بالاغراض من فروع مسئلة الحسن والقبح وبطلان القول بانه يقبح منه شيء ويجب عليه فعل او ترك لان المخالفين انما عولوا فى ذلك على ان تكليف ما لا يطاق سفه وافعال الخالى عن الغرض فى شأنه ذلك عبث وكلاهما قبيح لا يليق بالحكمة فيجب عليه تركه والمعتزلة منهم من ادعى العلم الضرورى بقبح تكليف ما لا يطاق حتى زعم بعض جهلتهم ان غير العقلاء كالصبيان والمجانين يستقبح ذلك بل البهائم ايضا بلسان الحال حيث يحاربون بالقرون والاذناب وكثير من الاعضاء عند عدم الطاقة وانت خبير بان هذا منافرة للطبع والم وشفقة

٩ لا قبيح من الله تعالى وان كان هو الخالق للكل ولا واجب عليه وان حسن افعاله بحكم الشرع والمعتزلة لما قالوا بوجوب اشياء عليه وثبوت قبايح بالعقل ذهبوا الى ان يفعل البتة ما وجب ويترك ما قبح فوقع الاتفاق على انه لا يفعل قبيحا ولا يترك واجبا واضطربوا فى تفسير الواجب عليه تعالى ثم اضطروا الى ان معناه انه يفعله البتة وان جاز تركه وهو مع كونه رجما بالغيب مجرد تسمية متن

٧ لا يمتنع تكليف ما لا يطاق ولا تعلل افعاله بالاغراض خلافا للمعتزلة وعمدتهم ان تكليف ما لا يطاق سفه والفعل الخالى عن الغرض عبث فلا يليق بالحكيم وقد عرفت ضعفه متن

ونضرر لقبح باهى المتارع ومنهم من اثبته بقياس الغائب على الشاهد فان العقلاء حتى الذاهلين عن اواهى الشرعية بل المنكرين للشرائع يستقبحون تكليف الموالى عبيدهم ما لا يطيقونه و يذمونهم على ذلك معللين بالعجز وعدم الطاقة والجواب ان ذلك من جهة قبح المستقبحين بان اعمال العباد معللة بالاغراض وان مثل ذلك مناف لغرض العامة ومصلحة الاعمال ولا كذلك تكليف علام الغيوب اما لتنزهه او تعاليه عن الغرض واما لقصده حكما ومصالح لا تهتدى اليها العقول فان قيل كلامنا فى تكليف التحقيق والمعاقبة على الترك لا فى التكليف لامرار اخر كما فى التحدى قلنا فيحتمل ايضا اعتبار احتمال اسرار اخر فى ذلك التكليف وفى تثبيت استحقاق العقاب (قال ثم المتنازع ٢) يشير الى تحرير محل النزاع على ما هو رأى المحققين من اصحابنا فانه حكى عن بعضهم تجويز تكليف المحال حتى الممتنع لذاته كجعل القديم محدثا وبالعكس وعن بعضهم ان تكليف ما علم الله تعالى عدم وقوعه او اراد ذلك او اخبر به كلها تكليف ما لا يطاق فنقول مراتب ما لا يطاق ثلث ادناها ما يمتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه او لارادته ذلك او لاخباره بذلك ولا نزاع فى وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره ومن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا واقصاها ما يمتنع لذاته كقلب الحقائق وجمع الضدين او النقيضين وفى جواز التكليف به تردد بناء على انه يستدعى تصور المكلف به واقعا والممتنع هل يتصور واقعا فيه تردد فقيل لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره وقيل تصوره انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض او على سبيل النفى بان يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض كذا فى الشفاء وله زيادة تحقيق وتفصيل اوردناها فى شرح الاصول والمرتبة الوسطى ما امكن فى نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السماء وهذا هو الذى وقع النزاع فى جواز التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب على تركه لا على قصد التعجيز واظهار عدم الاقتدار على الفعل كما فى التحدى بمعارضة القرآن فانه لا خفاء فى وجوب كونه ما لا يطاق فان قيل تكليف الجماد ليس بابعد من هذا الجواز ان يخلق الله فيه الحيوة والعلم والقدرة فكيف لم يقع النزاع فى امتناعه حتى للقائلين بجواز تكليف الممتنع لذاته قلنا لان شرط التكليف الفهم ولا فهم للجماد حين هو جماد ثم الجمهور على ان النزاع انما هو فى الجواز واما الوقوع فمنفى بحكم الاستقراء وشهادة مثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وبما ذكرنا يظهر ان كثيرا من التمسكات المذكورة فى كلام الفريقين لم ترد على المتنازع اما للمانعين فمثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فانه انما ينفى الوقوع لا الجواز فان قيل ما علم الله او اخبر بعدم وقوعه يلزم من فرض وقوعه محال هو جهله او كذبه تعالى عن ذلك وكل ما يلزم من فرض وقوعه محال فهو محال ضرورة امتناع وجود الملزوم بدون اللازم فجوابه منع الكبرى وانما يصدق لو كان لزوم المحال لذاته اما لو كان لعارض كالعلم او الخبر فيما نحن فيه فلا لجواز ان يكون هو ممكنا فى نفسه ومنشأ لزوم المحال هو ذلك العارض ولعل لهذه النكتة فى بعض كتبنا تقريرا آخر واما للمجوزين فوجوه منها مثل قوله تعالى انبؤنى باسماء هؤلاء وقوله تعالى فأتوا بسورة من مثله وذلك لانه تكليف تعجيز لا تكليف تحقيق ومنها ان فعل العبد بخلق الله تعالى وقدرته فلا يكون بقدرة العبد وهو معنى ما لا يطاق وذلك لان معنى ما لا يطاق ان لا يكون متعلقا بقدرة العبد وما وقع التكليف به متعلق بقدرته وان كان واقعا بقدرة الله تعالى ومنها ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه فلا يكون التكليف الا بغير المقدور وذلك لان القدرة المعتبرة فى التكليف هى سلامة الاسباب والآلات

٢ فى الاول ما امكن فى نفسه ولم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الاجسام او عادة كالصعود الى السماء لا ما امتنع لذاته كجمع النقيضين فان الجمهور على امتناع التكليف به بناء على انه يستدعى تصور المكلف به واقعا والمستحيل لا يتصور الا على سبيل التشبيه والنفى ولا ما امتنع لسابق علم او اخبار من الله تعالى بعدم وقوعه فان التكليف به واقع وفاقا ثم النزاع فى الجواز والا فالوقوع منفى بحكم النص والاستقراء وفى التكليف بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به واستحقاق العذاب على الترك والا فعلى قصد التعجيز واقع وفاقا وبهذا يظهر ان تمسك المانعين بمثل لا يكلف الله نفسا الا وسعها ليس على المتنازع وكذا تمسك المجوزين بمثل فأتوا بسورة وبان فعل العبد ليس بقدرته وبان التكليف قبل الفعل والقدرة معه وبان من علم الله انه لا يؤمن مكلف بالايمان وفاقا مع استحالته لاستحالة الجهل على الله تعالى وفى كلام كثير من المحققين ان التكليف بالممتنع لذاته كجمع النقيضين جائز بل واقع فان مثل ابى لهب مكلف بان يصدقه فى جميع ما جاء به ومن جملته انه لا يصدقه اصلا فقد كلف بان يصدقه فى انه لا يصدقه وهو جمع للنقيضين والجواب بان المكلف به ليس الا تحصيل الايمان وهو ممكن فى نفسه ممتنع لسابق العلم والاخبار او بانه انما كلف التصديق بما عدا هذا الاخبار

صحيح متن

لا الاستطاعة التي لا تكون الا مع الفعل ولو صح هذان الوجهان لكان جميع التكاليف تكليف
ما لا يطاق وليس كذلك ومنها ان من علم الله تعالى منه انه لا يؤمن بل يموت على الكفر مكلف
بالايمان وفاقا مع استحالته منه لانه لو آمن لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا لا يقال لا نسلم انه
لو آمن لزم انقلاب العلم جهلا بل لزم ان يكون العلم المتعلق به من الازل انه يموت مؤمنا فان العلم
تابع للمعلوم فيكون هذا تقدير علم مكان علم لا تغيير علم الى جهل كما اذا قدرت الآتي بالقبيح آتيا
بالحسن فانه يكون من اول الامر مستحقا للمدح لا منقلبا من استحقاق الذم الى استحقاق المدح
لانا نقول الكلام فيمن تحقق العلم بانه يموت كافرا فعلى تقدير الايمان يكون الانقلاب ضرورة
وكذا الكلام فيمن اخبر الله تعالى بانه لا يؤمن كابي جهل وابي لهب واضرابهما وقد عرفت
ان هذا ليس من المتنازع فلا يكون الدليل على هذا التقرير واردا على محل النزاع واما على
تقرير كثير من المحققين فيدل على ان التكليف بالممتنع لذاته كجمع النقيضين جائز بل واقع
قال امام الحرمين في الارشاد فان قيل ما جوزتموه عقلا من تكليف المحال هل اتفق وقوعه
شرعا قلنا قال شيخنا ذلك واقع شرعا فان الرب تعالى امر ابا جهل بان يصدقه ويؤمن به
في جميع ما يخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد امره ان يصدقه بانه لا يصدقه وذلك جمع بين
النقيضين وكذا ذكر الامام الرازي في المطالب العالية وقال ايضا ان الامر بتحصيل الايمان مع
حصول العلم بعدم الايمان امر بجمع الوجود والعدم لان وجود الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم
بعدم الايمان ضرورة ان العلم يقتضي المطابقة وذلك بحصول عدم الايمان واجاب بعضهم
بان ما ذكر لا يدل على ان المكلف به هو الجمع بل تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد
بحسب اصله وان امتنع لسابق علم او اخبار للرسول بانه لا يؤمن فيكون مما هو جائز بل واقع بالاتفاق
وفيه نظر لان الكلام فيمن وصل اليه هذا الخبر وكلف التصديق به على التعيين و بعضهم
بان الايمان في حق مثل ابي لهب هو التصديق بما عدا هذا الاخبار وهذا في غاية السقوط وقد يتمسك
بمثل قوله تعالى حكاية ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ودلالته اما على الجواز فظاهر واما على الوقوع
فلانه انما يستعاذ في العادة عما وقع في الجملة لا عما امكن ولم يقع اصلا والجواب ان المراد به العوارض
التي لا طاقة بها لا التكاليف (قال واما نفي الغرض ۹) ما ذهب اليه الاشاعرة ان افعال الله تعالى
ليست معللة بالاغراض يفهم من بعض ادلته عموم السلب ولزوم النفي بمعنى انه يمتنع ان يكون
شيء من افعاله معللا بالغرض ومن بعضها سلب العموم ونفي اللزوم بمعنى ان ذلك ليس
بلازم في كل فعل فمن الاول وجهان احدهما لو كان الباري فاعلا لغرض لكان ناقصا في ذاته
مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا بد في الغرض من ان يكون وجوده اصلح للفاعل
من عدمه وهو معنى الكمال لا يقال لعل الغرض يعود الى الغير فلا تتم الملازمة لانا نقول وحصول
ذلك الغرض للغير لا بد ان يكون اصلح للفاعل من عدمه والا لم يصلح غرضا لفعله ضرورة
وحينئذ يعود الالزام ورد بمنع الضرورة بل يكفي مجرد كونه اصلح للغير وثانيهما لو كان شيء
من الممكنات غرضا لفعل الباري لما كان حاصلا بخلقه ابتداء بل بتبعية ذلك الفعل
وتوسطه لان ذلك معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من استناد الكل اليه ابتداء من غير
ان يكون البعض اولى بالغرضية والتبعية من البعض لا يقال معنى استناد الكل اليه ابتداء
انه الموجد بالاستقلال لكل ممكن لا ان يوجد ممكنا وذلك الممكن ممكنا آخر على ما يراه الفلاسفة
وهذا لا ينافي توقف تحصيل البعض على البعض كالحركة على الجسم والوصول الى المنتهى
على الحركة ونحو ذلك مما لا يحصى لانا نقول الذي يصلح ان يكون غرضا لفعله ليس الا ايصال
اللذة الى العبد وهو مقدور له تعالى من غير شيء من الوسائط ورد بعد تسليم انحصار الغرض فيما ذكر بان

۹ فمن ادلة القوم ما يفيد لزوم النفي كقولهم لو كان فاعلا لغرض لكان ناقصا في ذاته مستكملا بغيره وقولهم قد ثبت استناد الكل اليه ابتداء من غير ان يكون البعض غرضا وتبعا للبعض ومنها ما يفيد نفي اللزوم كقولهم لا بد من الانتهاء الى ما يكون البعض لغرض قطعا للسلسلة وقولهم لا يعقل في مثل تخليد الكفار نفع لاحد وهذا اقرب لان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام مما يشهد به النصوص ويكاد يقع عليه الاجماع وبه يثبت القياس
منه

الإنسان ببعض اللذات قد لا يمكن إلا بإنفاق وسائط كالإحساس ووجود ما يلتذ به ونحو ذلك
ومن الثاني وجهان أحدهما أنه لا بد من انقطاع السلسلة إلى ما يكون غرضا ولا يكون لغرض
فلا يصح القول بلزوم الغرض وعمومه وثانيهما أن مثل تخليد الكفار في النار لا يعقل فيه
نفع لأحد واستدل في تعليل بعض الأفعال بشرعية الأحكام بالحكم والمصالح ظاهر كإيجاب الحدود
والكفارات وتحريم المسكرات وما أشبه ذلك والنصوص أيضا شاهدة بذلك كقوله تعالى
وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ومن أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل الآية فلما قضى
زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج الآية ولهذا كان القياس حجة
إلا عند شرذمة لا يعتد بهم وأما تعميم ذلك بأن لا يخلو فعل من أفعاله عن غرض فمحل بحث (قال
(خاتمة) ذهبت المعتزلة إلى أن الغرض من التكليف [٣] وإثابة الذين مات على الكفر أو الفسق
هو التعريض للثواب أعني منافع كثيرة دائمة خالصة مع السرور والتعظيم فإن ذلك لا يحسن بدون
الاستحقاق ولا خفاء في أن للأفعال والتروك الشاقة تأثيرا في إثبات الاستحقاق بشهادة الآيات
والأحاديث الدالة على ترتب الثواب واستحقاق التعظيم على تلك الأفعال والتروك ومن يطع
الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار ثوابا من عند الله من عمل صالحا من ذكر أو أنثى
وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون إلى غير ذلك
مما لا يحصى وبدلالة العقول أما أولا فلأن الخالي عن الغرض عبث لا يصدر من الحكيم
أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا ولا غرض سوى ذلك إجماعا لأنا لا نثبت غيره والمخالف لا يثبت الغرض
أصلا وأما ثانيا فلأن البعث على أمر شاق بطريق الاستعلاء بحيث لو خولف ترتب عليه العقاب
إضرار وإضرار غير المستحق لا لمنفعة ظلم يستحيل على الله تعالى فالتعريض لتلك المنافع
والتمكين من اكتساب السعادة الأبدية هي الجهة الحسنة للتكليف ولا يبطل حسنه بتفويت
الكافر والفاسق ذلك على نفسه بسوء اختياره وأجيب أولا بأنا لا نسلم أنه لا يحسن الثواب والتعظيم
بدون الاستحقاق أما على أنه لا يقبح من الله تعالى شيء فظاهر وأما على التنزل والقول بالقبح
العقلي فلأن إفادة منفعة الغير من غير ضرر للمفيد ولا للغير محض الكرم والحكمة وغلطهم
إنما نشأ من عدم التفرقة بين الاستحقاق الحاصل بالأعمال وبين كون المفاد والمنعم به لائقا
بحال المنعم عليه فإن إفادة ما لا ينبغي كتعظيم الصبيان والبهائم لا يعد جودا ولا يستحسن عقلا
فتوهموا أن إيصال النعيم إلى غير من عمل الصالحات من هذا القبيل ولا خفاء في أن هذا
إنما هو على تقدير التكليف وأما بتقدير عدمه وكون الإنسان غير مكلف بأمر ولا نهي فكيف
يتصور قبح إفاضة سرور دائم عليه من غير لحوق ضرر بالغير وثانيا بأن ترتب الثواب
على الأعمال لا يدل على أن لها تأثيرا في إثبات الاستحقاق لجواز أن يكون فضلا من الله تعالى
دائرا مع العمل كيف وجميع الأعمال لا تفي بشكر القليل مما أفاض من النعماء وكيف يعقل استحقاق
ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر بمجرد تصديق القلب واللسان فيمن آمن فمات
في الحال وبهذا يظهر أنه لا حاجة في إثبات الاستحقاق إلى ما شرع من التكاليف على ما فصل في علم
الفقه وعلم صفات القلب وأحوال الآخرة الذي يسميه الإمام حجة الإسلام بعلم السر وثالثا بأنه
لو سلم لزوم الغرض فلا نسلم الإجماع على أنه لا غرض سوى ما ذكرتم فقد قيل الغرض
الابتلاء وقيل شكر النعماء وقيل حفظ نظام العالم وتهذيب الأخلاق ويحتمل أن يكون
أمرا لا تهتدي إليه العقول وبهذا يندفع أيضا كونه ظلما لأن الإضرار لمثل تلك المنافع يكون
محض العدل سيما ممن له ولاية الربوبية وكان التصرف في خالص ملكه ورابعا بأن العمل والثواب
على ما ذكرتم يشبه إجارة ولا بد فيها من رضى الأجير وإن كان الأجر أضعاف أجرة المثل
والحق على أن القول بالقبح العقلي ووجوب تركه على الله تعالى يشكل الأمر في تكليف الكافر
للقطع بأنه إضرار من جهة أنه إلزام أفعال شاقة لا يترتب عليها نفع له بل استحقاق عقاب

[٣] هو التعريض للثواب فإنه لا يحسن
بدون الاستحقاق الحاصل بالمشاق
ويدل عليه وجوه الأول مثل قوله
تعالى من يطع الله ورسوله يدخله
جنات الآية الثاني أنه لا غرض سواه
إجماعا لأنهم لا يثبتون الغرض
ونحن ننفي غيره فتعين الثالث أن
التكليف بالمشاق إضرار وهو بدون
استحقاق ولا منفعة ظلم فيكون
التعريض للمنفعة هو الجهة الحسنة
ورد بأن الترتب قد يكون فضلا من
الله تعالى لا أثرا لما رتب عليه
وكيف يعقل استحقاق النعيم الدائم
بمجرد كلمة وتصديق فيمن آمن فمات
ولا نسلم الإجماع على أنه لا غرض
سواه فقيل الابتلاء وقيل الشكر وقيل
حفظ النظام وقيل أمر لا طريق
إليه للعقل ولو سلم فلا يفيد كونه
الغرض الأبعد ثبوت لزوم الغرض
ولم يثبت ... منه

دائم وان كان مسببا عن سوء اختياره ولا خفاء في ان مثله يقبح بخلاف تكليف المؤمن حيث
يترتب عليه منافع لا تحصى وكون تكليف الكافر لغرض التعريض والتمكين اى جعله في معرض الثواب
ومتمكنا من اكتسابه انما يحسن اذا لم يعلم قطعا انه لا يكتسب الثواب وان استحقاقه العقاب
والوقوع في الهلاك الدائم كان منتفيا لولا هذا التكليف واجاب بعض المعتزلة بان لنا اصلا جليلا
تنحل به امثال هذه الشبه وهو انه قد يستقبح الفعل في بادى النظر مع ان فيه حكما ومصالح
اذا ظهرت عاد الاستقباح استحسانا كما في قصة موسى مع الخضر عليهما السلام من خرق
السفينة وقتل الغلام وكما في تعذيب الانسان ولده او عبده للتأديب والزجر عن بعض المنكرات
وعلى هذا ينبغي ان يحمل كل ما لا يدرك فيه جهة حسن من افعال البارى تعالى وتقدس واليه
الاشارة بقوله انى اعلم ما لا تعلمون حيث تعجب الملائكة من خلق آدم عليه السلام وبه تبين حسن
خلق المؤذيات وابليس وذريته وتبقيته ونحو ذلك قلنا اذا تأملتم فهذا الاصل عليكم لا لكم
والله اعلم (الفصل السادس في تفاريع الافعال ٤) قد جرت العادة بتعقيب مسئلة خلق الاعمال
بمباحث الهدى والضلال والارزاق والآجال ونحو ذلك فعقدنا لها فصلا وسميناه بفصل تفاريع
الافعال لابتناء عامة مباحثه على انه تعالى هو الخالق لكل شئ وانه لا قبح في خلقه وفعله وان قبح المخلوق
قال المبحث الاول الهدى قد يكون لازما بمعنى الاهتداء اى وجدان طريق توصل الى المطلوب ويقابله
الضلال اى فقدان الطريق الموصل وقد يكون متعديا بمعنى الدلالة على الطريق الموصل والارشاد اليه
ويقابله الاضلال بمعنى الدلالة على خلافه مثل اضلنى فلان عن الطريق وقد تستعمل الهداية في معنى
الدعوة الى الحق كقوله تعالى * وانك لتهدى الى صراط مستقيم * وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم
اى دعوناهم الى طريق الحق فاستحبوا العمى على الهدى اى على الاهتداء وبمعنى الاثابة كقوله
تعالى في حق المهاجرين والانصار سيهديهم ويصلح بالهم وقيل معناه الارشاد في الآخرة الى طريق
الجنة ويستعمل الاضلال في معنى الاضاعة والاهلاك كقوله تعالى فلن يضل اعمالهم ومنه
ائذا ضللنا في الارض اى هلكنا وقد يسندان مجازا الى الاسباب كقوله تعالى * ان هذا القرآن
يهدى للتى هى اقوم * وكقوله تعالى حكاية رب انهن اضللن كثيرا وهذا كله مما ليس فيه كثير
نزاع وانما الكلام في الآيات المشتملة على اتصاف البارى تعالى بالهداية والاضلال والطبع على قلوب
الكفرة والختم والمد في طغيانهم ونحو ذلك كقوله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدى من يشاء
الى صراط مستقيم انك لا تهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء فمن يرد الله ان يهديه يشرح
صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا من يهد الله فهو المهتدى ومن يضلل
فاولئك هم الخاسرون ان هى الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدى من تشاء يضل به كثيرا
ويهدى به كثيرا ختم الله على قلوبهم اى طبع الله عليها بكفرهم وجعلنا على قلوبهم اكنة
ان يفقهوه ويمدهم في طغيانهم الى غير ذلك فهى عندنا راجعة الى خلق الايمان والاهتداء
والكفر والضلال بناء على ما مر من انه الخالق وحده خلافا للمعتزلة بناء على اصلهم الفاسد
انه لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح منه المدح والثواب والذم والعقاب فحملوا الهداية
على الارشاد الى طريق الحق بالبيان ونصب الادلة او الارشاد في الآخرة الى طريق الجنة
والاضلال على الاهلاك والتعذيب او التسمية والتلقيب بالضال او الوجدان ضالا ولما ظهر
على بعضهم ان بعض هذه المعانى لا يقبل التعليق بالمشية وبعضها لا يخص المؤمن دون الكافر
وبعضها ليس مضافا الى الله تعالى دون النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وبعض معانى الاضلال
لا يقابل الهداية جعلوا الهداية بمعنى الدلالة الموصلة الى البغية والاضلال مع انه فعل الشيطان
مسندا الى الله تعالى مجازا لما انه باقداره وتمكينه ولان ضلالهم بواسطة ضربه المثل في يضل به

٤ وفيه مباحث المبحث الاول الهدى
قد يراد به الاهتداء ويقابله الضلال
وقد يراد الدلالة على الطريق الموصل
ويقابله الاضلال وقد تستعمل الهداية
في الدعوة الى الحق وفى الاثابة وفى
الارشاد في الآخرة الى طريق الجنة
والاضلال في الاضاعة والاهلاك
وقد يسندان مجازا الى الاسباب
وانما الخلاف فيما يدل على اتصاف
البارى تعالى بالهداية والاضلال
والطبع والختم على قلوب الكفرة والمد
في طغيانهم فعندنا بمعنى خلق الهدى
والضلال لما ثبت من انه الخالق وحده
وعند المعتزلة الهداية الدلالة الموصلة
الى البغية او البيان بمعنى نصب الادلة
او منح الالطاف والاضلال الاهلاك
والتعذيب او التسمية والتلقيب بالضال
او منع الالطاف او الاسناد مجاز وهذا
مع ابتنائه على فاسد اصلهم يأباه ظاهر
كثير من الآيات

متن

الخير او بواسطة الصفة التي هي الابتلاء وتتخلف في اصل يهدي ما من نشاء ونحن نقول في الهداية هي الدلالة على الطريق الموصل سواء كانت موصلة او لا وتعدل الى التيسير اذ التيسير مع تشديد العسر المنفية ولا تعقد في بعض المواضع من كلام الله تعالى يشهد بتأويل بالاضافة في الهداية والاضلال الى الله تعالى لبعث الانذار بالحقيقة والله الهادي (قال المبحث الثاني التوفيق والخذلان ٤) خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية والعصمة هي التوفيق بعينه فان عمت كانت توفيقا عاما وان خصصت كانت توفيقا خاصا كذا ذكره امام الحرمين وقيل الموفق لا يعصي اذ لا قدرة له على المعصية وبالعكس ومبناه على ان القدرة مع الفعل وانها ليست تصلح للطرفين على السواء ومن اصحابنا من قال العصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب وقالت الفلاسفة هي ملكة تمنع الفجور مع القدرة عليه وقيل خاصية في نفس الشخص او بدنه يمتنع بسببه صدور الذنب عنه ورد بانه ح لا يستحق المدح بترك الذنب ولا ثواب عليه ولا التكليف به وفي كلام المعتزلة ان اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا او اتيانا ويقرب منهما مع تمكنه في الحالين فان كان مقربا من الواجب او ترك القبيح يسمى لطفا مقربا وان كان محصلا له فمحصلا ويخص المحصل للواجب باسم التوفيق والمحصل لترك القبيح باسم العصمة ومنهم من قال التوفيق خلق اللطف بعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده والخذلان منع اللطف والعصمة اللطف لا يكون معه داع الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما واللطف هو الفعل الذي يعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده (قال المبحث الثالث الاجل ٢) في اللغة الوقت واجل الشيء يقال لجميع مدته ولآخرها كما يقال اجل هذا الدين شهران او آخر الشهر وفسر قوله تعالى ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده بعضهم باجل الموت واجل القيمة وبعضهم بما بين ان يخلق الى الموت وما بين الموت والبعث ثم شاع استعماله في آخر مدة الحيوة فلذا يفسر بالوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوة الحيوان فيه ثم من قواعد الباب ان المقتول ميت باجله اي موته كائن في الوقت الذي علم الله تعالى في الازل وقدره حاصل بايجاد الله تعالى من غير صنع للعبد مباشرة ولا توليدا وانه لو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل وخالف في ذلك طوائف من المعتزلة فزعم الكعبي انه ليس بميت لان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى اي مخلوقه واثر صنعه ورد بان القتل قائم بالقاتل حال فيه لا في المقتول وانما فيه الموت وازهاق الروح الذي هو بايجاد الله تعالى عقيب القتل بطريق جري العادة وكأنه يريد بالقتل المقتولية وبجعلها نفس بطلان الحيوة وبخص الموت بما لا يكون على وجه القتل على ما يشعر به قوله تعالى افان مات او قتل الآية لكن لا خفاء في ان المعنى مات حتف انفه وان مجرد بطلان الحيوة موت ولهذا قيل ان في المقتول معنيين قتلا هو من فعل القاتل وموتا هو من فعل الله تعالى وزعم كثير منهم ان القاتل قد قطع عليه الاجل وانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت لنا الآيات والاحاديث الدالة على ان كل هالك مستوف اجله من غير تقدم ولا تأخر ثم على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا الحيوة فان عورض بقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب وقوله عليه السلام لا يزيد في العمر الا البر اجيب بان المعنى ولا ينقص من عمر معمر على ان الضمير لمطلق المعمر لا لذلك المعمر بعينه كما يقال لي درهم ونصفه اي لا ينقص عمر شخص من اعمار اضرابه ويبلغ عدد انفاسه واما الحديث فخبر واحد فلا يعارض القطعي وقد يقال المراد الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة كما قيل ذكر الفتى عمره الثاني او بالنسبة الى ما اثبته الملائكة في صحيفتهم

او العصمة خلق قدرة الطاعة والعصمة لا خلق قدرة المعصية فالموفق لا يعصي وبالعكس وقيل العصمة ان لا يخلق الله تعالى الذنب وقيل خاصية يمتنع بسببها صدور الذنب عنه وقالت الفلاسفة ملكة تمنع الفجور مع القدرة عليه وقالت المعتزلة اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا او اتيانا ويقرب منهما مع تمكنه في الحالين ويسمى الاول المحصل والقرب ويخص المحصل للواجب باسم التوفيق وترك القبيح باسم العصمة وقيل التوفيق خلق اللطف بعلم الله ان العبد يطيع عنده والخذلان منع اللطف والعصمة لطف لا داعي معه الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما قلنا واللطف يختلف باختلاف المكلفين وليس في معلومه ما هو لطف في حق الكل ومن ههنا جاوا المشيئة في مثل قوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها على مشيئة قسر والجاء

٢ الوقت وشاع في الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوة الحيوان فيه وهو واحد والموت من فعل الله تعالى وقد يكون عقيب فعل العبد بطريق جري العادة والمقتول ميت باجله ولو لم يقتل لم يقطع بموته ولا حيوته وقال ابو الهذيل يموت البتة في ذلك الوقت وقال كثير من المعتزلة بل يعيش البتة الى امد هو اجله لنا مثل قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون وانه اذا لم يعلم الاجل لم يعلم الموت ولا الحيوة وقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره معناه من عمر معمر لا من ذلك المعمر وزيادة البر في العمر مع انه خبر واحد

وقد يثبت فيها الشئ مطلقا وهو فى علم الله تعالى مقيد ثم يؤل الى موجب علم الله تعالى والبه
الاشارة بقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب او بالنسبة الى ما قدر الله تعالى
من عمره لولا اسباب الزيادة والنقصان وهذا يعود الى القول بتعدد الاجل والمذهب انه واحد
تمسك الكثيرون بانه لو مات باجله لم يستحق القاتل دما ولا دية او قصاصا ولا ضمانا فى ذبح شاة
الغير لانه لم يقطع عليه اجلا ولم يحدث بفعله امرا لا مباشرة ولا توليدا وبانه قد يقتل فى الملحمة
الوف تقضى العادة بامتناع موتهم فى ذلك الزمان والجواب عن الاول ان استحقاق الذم والعقوبة
ليس بما ثبت فى المحل من الموت بل بما اكتسبه القاتل وارتكبه من الفعل المنهى سيما عند ظهور
البقاء وعدم القطع بالاجل حتى لو علم موت الشاة باخبار الصادق او الامارات لم يضمن عند
بعض الفقهاء وعن الثانى منع قضاء العادة بل قد يقع مثل ذلك بالوباء والزلزلة والغرق والحرق
تمسك ابو الهذيل بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا لاجل قدرة الله تعالى مغيرا الامر علمه وهو
محال والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل وحينئذ لا نسلم
لزوم المحال وقد يجاب بانه لا استحالة فى قطع الاجل المقدر الثابت لولا القتل لانه تقرير للمعلوم
لا تغيير فان قيل اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوة فى علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا
وان قيد بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف
وكان الخلاف لفظيا على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين قلنا المراد باجله المضاف زمان
بطلان حيوته بحيث لا محيص عنه ولا تقدم ولا تأخر على ما يشير اليه قوله تعالى فاذا جاء اجلهم
لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ومرجع الخلاف الى انه هل يتحقق فى حق المقتول مثل ذلك
ام المعلوم فى حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فالى وقت هو اجل له فان قيل فيلزم على الاول
القطع بالموت ان لم يقتل وعلى الثانى القطع بامتداد العمر الى امد وقد قال بجواز الامرين البعض
من كل من الفريقين اجيب بمنع لزوم الثانى لجواز ان لا يكون الوقت الذى
هو الاجل متراخيا بل يكون متصلا بحين القتل او نفسه وهذا ظاهر واما الاول
فيمكن دفعه بان عدم قتل المقتول سيما مع تعلق علم الله تعالى بانه يقتل امر مستحيل
لا يمتنع ان يستلزم محالا هو انقلاب الاجل وان قدر معه تعلق العلم بانه لا يقتل فانتفاء
القطع بكون ذلك الوقت هو الاجل ظاهر لان القطع بذلك انما كان من جهة القطع بالقتل ثم
الاجل عندنا واحد وعند من جعل المقتول ميتا باجله مع القطع بانه لو لم يقتل لعاش الى امد آخر
هو اجلاه اثنان وعند الفلاسفة للحيوان اجل طبيعى بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين
وآجال اخترامية بحسب اسباب لا تحصى من الامراض والآفات (قال المبحث الرابع الرزق ۲)
فى الاصل مصدر سمى به المرزوق وهو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان مما ينتفع به فيدخل رزق
الانسان والدواب وغيرهما من المأكول وغيره ويخرج ما لم ينتفع به وان كان السوق للانتفاع
لانه يقال فيمن ملك شيأ وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقا له وعلى هذا يصح
ان كل احد يستوفى رزقه ولا يأكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه بخلاف ما اذا اكتفى بمجرد صحة
الانتفاع والتمكن منه على ما يراه المعتزلة وبعض اصحابنا نظرا الى ان انواع الاطعمة والثمرات
تسمى ارزاقا ويؤمر بالانفاق من الارزاق ولهذا اختاروا فى تفسير المعنى المصدرى التمكن
من الانتفاع وفى العينى ما يصح به الانتفاع ولم يكن لاحد منعه احترازا عن الحرام وعما ابيح
للضيف مثلا قبل ان يأكل ومن فسره بما ساقه الله تعالى الى العبد فاكله لم يجعل غير المأكول
رزقا عرفا وان صح لغة حيث يقال رزقه الله ولدا صالحا واراد بالعبد ما يشمل البهائم تغليبا وتفسيره
بالملك ليس بمطرد ولا منعكس لدخول ملك الله تعالى وخروج رزق الدواب بل العبيد والاماء

١
الآحاد يحتمل كثرة الخير والبركة وتجويز
تأخر الموت ليس تغيير العلم الله بل
تقريرا لان عدم القتل انما يتصور
على تقدير العلم بذلك ووجوب
الجزاء على القاتل لما اكتسبه من الفعل
وارتكبه من النهى لا لما فى
المحل من الموت متن

۲
ما ساقه الله الى الحيوان فانتفع به
فكل يستوفى رزقه ولا يأكل احد رزق
احد وقيل لينتفع به وقد يختص
بالمأكول وقيده المعتزلة بان لا يكون
لاحد منعه ليخرج الحرام جريا على
اصلهم فى القبيح فمن لم يأكل طول
عمره سوى الحرام لم يكن مرزوقا لنا
النصوص الدالة على ضمان الارزاق
قالوا فكيف يدفع عنه ويذم ويعاقب
عليه ويمنع من السعى فى تحصيله
قلنا لارتكابه المنهى واكتسابه القبيح
متن

مع الاشتمال بما في مفهومه من الاضافة الى الرازق اللهم الا ان يقال المراد المملوك بمعنى المجعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي وفيه معنى الاضافة ولا يشمل ملك الله تعالى ويدخل رزق غير الانسان بطريق التغليب لكن لابد مع هذا من قيد الانتفاع وحينئذ فخروج ملك الله تعالى ظاهر ومن فسره بالانتفاع اراد المنتفع به او اخذ الرزق مصدرا من المبني للمفعول اي الارتزاق ولما كان الرزق مضافا الى الرازق وهو الله تعالى وحده لم يكن الحرام المنتفع به رزقا عند المعتزلة لقبحه وقد عرفت فساد اصلهم ولزمهم ان من لم يأكل طول عمره الا الحرام لم يرزقه الله تعالى وهو باطل لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها او اوجب بلطفه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح لا انه اعرض عنه لسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما فجوابكم جوابنا قالوا لو كان الحرام رزقا لما جاز دفعه عنه ولا الذم والعقاب عليه قلنا ممنوع وانما يصح لو لم يكن مرتكبا للمنهي عنه مكتسبا للقبيح من الفعل سيما في مباشرة الاسباب لان السعي في تحصيل الرزق قد يجب وذلك عند الحاجة وقد يستحب وذلك عند قصد التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح وذلك عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهي وقد يحرم وذلك عند ارتكاب المنهي كالغصب والسرقة والربوا (قال المبحث الخامس السعر تقدير ما يباع به الشيء) طعاما كان او غيره ويكون غلاء ورخصا باعتبار الزيادة على المقدار الغالب في ذلك المكان والاوان والنقصان عنه ويكونان بما لا اختيار فيه للعبد كتقليل ذلك الجنس وتكثير الرغبات فيه وبالعكس وبما له اختيار كاخافة السبل ومنع التبايع وادخار الاجناس ومرجعه ايضا الى الله تعالى فالمسعر هو الله وحده خلافا للمعتزلة زعما منهم انه قد يكون من افعال العباد تولدا كما مر ومباشرة كالمواضعة على تقدير الاثمان (قال المبحث السادس) لما لم نقل بوجوب شيء على الله كفينا مؤنة كثير من تطويلات المعتزلة القائلين بوجوب اشياء على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقد اكثروا الكلام في تفاصيلها ونعد منها عدة الاول اللطف وهو فعل يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية لا الى حد الالجاء ويسمى اللطف المقرب او يحصل الطاعة فيه ويسمى المحصل وذلك كالارزاق والآجال والقوى والآلات واكمال العقل ونصب الادلة وما يشبه ذلك وفسروا الوجوب عليه بانه لابد ان يفعله لقيام الداعي وانتفاء الصارف وتارة بان لتركه مدخلا في استحقاق الذم وقد عرفت ما فيه واستدلوا على الوجوب بوجوه الاول انه مريد للطاعة فلو جاز منع ما يحصل او يقرب منها لكان غير مريد لها وهو تناقض ورد بمنع الملازمة ومنع ان كل مأمور به مراد الثاني ان منع اللطف نقض لغرضه الذي هو الاتيان بالمأمور به ونقض الغرض قبيح يجب تركه ورد بمنع المقدمتين لجواز ان لا يكون نقض المأمور به مرادا او غرضا وتعلق بنقضه حكم ومصالح الثالث ان منع اللطف تحصيل للمعصية او تقريب منها وكلاهما قبيح يجب تركه ورد بالمنع فان عدم تحصيل الطاعة اعم من تحصيل المعصية وكذا التقريب ولا نم ان ايجاد القبيح قبيح وقد مر الرابع ان الواجب لا يتم الا بما يحصله او يقرب منه فيكون واجبا ورد بعد تسليم القاعدة بان ذلك وجوب على المكلف بشرط كونه مقدورا له فلا يكون مما نحن فيه ثم عورضت الوجوه بوجوه الاول انه لو وجب اللطف لما بقي كافر ولا فاسق لان من الالطاف ما هو محصل ومن قواعدهم ان اقصى اللطف واجب فلابد منه مع ما ذكرنا وقيل ان الكافر او الفاسق لا يخلو عن لطف فلذا اجيب بان اللطف يتفاوت بالنسبة الى المكلفين وليس كل ما هو لطف في ايمان زيد لطفا في ايمان عمرو فليس في معلوم الله تعالى ما هو الطف في حق الكل حتى يحصل ايمانهم ورد بالنصوص الدالة على ان انتفاء ايمان الكل مبني على انتفاء مشيئة الله وذلك كقوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولو شاء ربك لآمن من في الارض جميعا ولو شاء ربك لجعل الناس

٢ السعر تقدير ما يباع به الشيء ويكون غلاء ورخصا بالاسباب من الله تعالى ولو كان البعض من اكتساب العباد فالمسعر هو الله تعالى وحده خلافا للمعتزلة متن

٢ ذهب المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى امور الاول اللطف وهو فعل يقرب الى الطاعة او يحصلها ويبعده عن المعصية لا الى حد الالجاء واستدلوا بانه لو جاز منع ما يقرب الى المأمور به لكان غير مراد وهو تناقض وبان منع اللطف نقض للغرض وتقريب او تحصيل قبيح وبان الواجب لا يتم الا بما يحصله او يقرب منه فيجب والكل ضعيف ومعارض بانه من قواعدكم ان اقصى اللطف وجب فيلزم ان لا يبقى كافر ولا فاسق وبانه لو وجب لما اخبر الله تعالى بسعادة البعض وشقاوة البعض لكونه اقناطا واغراء ولما خلا عصر عن الانبياء والاولياء والخلفاء متن

امة واحدة فلو شاء لهداكم اجمعين الى غير ذلك مما لايحصى سياقى او آخر سورة الانعام
وحملها على مشية القسر والالجاء اجتراء والنقل عن ائمة التفسير افتراء والتمسك بقوله تعالى
كذلك كذب الذين من قبلهم مراء لانه لايدل على ان تعلق الامور بمشية الله كذب بل على ان قول
الكفرة او شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا عناد منهم وتكذيب لله وتسوية بين مشيته ورضاه وامره
على ما قالوا حين فعلوا فاحشة وجدنا عليه اباءنا والله امرنا بها الثانى انه اووجب لما اخبر الله
بسعادة البعض وشقاوة البعض بحيث لايطيع البتة لان ذلك اقناط واغراء على المعصية وهو قبيح
واونى حق من علم الله انه لايجدى عليه اللطف الثالث انه اووجب لكان فى كل عصر نبى وفى كل بلد
معصوم يأمر بالمعروف ويدعو الى الحق وعلى وجه الارض خليفة ينصف للمظلوم وينتصف
من الظالم الى غير ذلك من الالطاف (قال اثنانى العوض وهو نفع خال عن التعظيم ٣) يستحق
فى مقابلة ما يفعل الله تعالى بالعبد من الاسقام والالام وما يجرى مجرى ذلك فيخرج الاجر
والثواب لكونهما للتعظيم فى مقابلة فعل العبد وكذا النفع المتفضل به لكونه غير مستحق ووجه
وجوبه على الاطلاق ان تركه قبيح لكونه ظلما فيجب فعله قالوا ويستحق على الله تعالى بانزاله
الالام على العبد وبتفويته المنافع عليه لمصلحة الغير عليه كالزكاة وبانزاله الغموم اى لاتستند الى
فعل العبد كالغم المستند الى علم ضرورى او مكتسب او ظن بوصول مضرة اوفوات منفعة
بخلاف المستند الى جهل مركب لانه من العبد وبامر العباد بالمضار كالذبح لمثل الهدى والنذر
او اباحته اياها كالصيد او تمكينه غير العاقل كالوحوش والسباع من غير اضرار العباد لا بمثل
الم الاحتراق حين التقى صبى فى النار والم القتل بشهادة الزور لان الاول مما وجب طبعا بخلق
الله تعالى ذلك فيها بطريق جرى العادة فالعوض على الملقى والثانى مما وجب شرعا بفعل الشهود
فعليهم العوض واما فى تمكين الظالم من الظلم فالعوض على الله تعالى فان الانتصاف واجب
عليه قالوا فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه الموازنة بظلم الظالم على
الاوقات المتتالية على وجه لايتبين انقطاعها كيلا يتألم او يتفضل الله عليه بمثل تلك الاعواض
عقيب انقطاعها فلايتألم وان كان من اهل النار اسقط الله تعالى باعواضه جزأ من عقابه
بحيث لايظهر له التخفيف وذلك بان يفرق القدر المسقط على الاوقات المتتالية لئلا ينقطع
المه وفسروا الظلم بضرر غير مستحق لايشتمل على نفع اودفع ضرر معلوم او مظنون ولايكون
دفعا عن نفسه ولا مفعولا بطريق جرى العادة فخرج العقاب ومشقة السفر والحجامة ودفع
الصائل واحراق الله تعالى الصبى الملقى فى النار فان الايلام اذا كان مستحقا او مشتملا على
نفع اودفع ضرر او عاديا لايكون ظلما بل يكون حسنا يجوز صدوره عن الله تعالى من غير عوض
عليه ثم للمعتزلة فى بحث الالام والاعواض فروع واختلافات لابأس بذكر بعضها منها
ان الالم ان وقع جزاء السيئة فهى عقوبة لاعوض عليها وان لم يقع فان كان من الله تعالى
وجب العوض عليه وان كان من مكلف فان كان له حسنات اخذ الله حسناته واعطاها
المؤلم عوضا لايلامه وان لم يكن له حسنات فعلى الله العوض من عنده حيث مكن الظالم ولم يصرفه
عن الايلام فالواجب قبل الوقوع اما الصرف واما التزام العوض وان كان من غير عاقل
كالاطفال والوحوش والسباع فان كان ملجاء اليه بسبب من الله تعالى كجوع وخوف ونحوهما
فالعوض على الله تعالى والا فعلى المؤلم عند القاضى وعلى الله تعالى عند ابى على لان
التمكين وعدم المنع بعلم اونهى اغراء على ايصال تلك المضار فاخذ العوض منها يكون
ظلما بمنزلة من القى طعاما الى كلب فاكله ثم اخذ يضربه وللقاضى ما ورد فى الحديث من انه يأخذ للجماء
من القرناء وما ثبت فى الشرع من وجوب منعها عن تلك المضار واجيب بان الحديث خبر واحد فى مقابلة

٣ فى مقابلة ما يفعل بالعبد من الالم ونحوه ويجب لان تركه ظلم وهو ضرر لايكون مستحقا ولا مشتملا على نفع او دفع ضرر ولا عاديا قالوا والالم ان وقع جزاء سيئة فعقوبة والا فان كان من الله تعالى او من مكلف لاحسنة له او من غير عاقل اضطر اليه بسبب من الله تعالى او واقعا بامره او اباحته او تمكينه فالعوض عليه واختلفوا فى لزوم دوام العوض وفى لزوم العلم عند الايفاء بكونه حقه وفى جواز التفضل بقضاء عوض المظلوم عن الظالم وفى وجوب كون العوض فى الآخرة وفى حبوطه بالذنوب وفى جواز التفضل بمثل الاعواض من غير سبق الالم واضطربوا فى ان اعواض آلام الكفار والفساق وغير العاقل كالصبيان والبهائم تكون فى الدنيا ام فى الآخرة وفى ان البهائم هل تدخل الجنة وهل يخلق فيها العلم
متن

التشفي مع انه يدل على كمال الانتصاف ولعلها الحكمة في ايلامنا عوضين عنده واما التكليف فانما هو
لمصالح الواقي من السباع والاهوال من الضياع حتى لا يجب منع الهرة من اكل الفارات والعصافير
بل قد يحرم امساكه بعد تمام الريق عنها الا هو الاذى بالم ذاب اذ قيل بالاحتراس فيجب المنع دفعا
لضررها ام قليه ومنها ان الايلام بامر الله كما في استعمال البهائم او باباحته كما في ذبحها او بتمكينه
مع تاخير الانتصاف الى دار الجزاء كما في المظلوم فعوضه على الله تعالى لا على فاعله من الظلم ومنها
انه اذا استوى لذة والم في كونهما لطفا فالجمهور على انه تتعين اللذة ويقبح الايلام لانه انما يحسن
اذا تعين طريقا للعوض واللطف وقال ابو هاشم بل يتخير بينهما كما بين المنفعتين لان الايلام
يكون عوضا ولطفا فيخرج عن كونه عبثا وظلما ومنها ان العوض يستحق دائما عند ابي علي
كالثواب اذ لو انقطع لاغتم بانقطاعه فيثبت عوض آخر وهلم جرا ومنقطعا عند ابي هاشم
اذ لو شرط الدوام لما حسن بدونه واللازم باطل لان العقلاء يستحسنون الايلام لمنافع منقطعة
ومنها انهم اختلفوا في انه هل يشترط عند ايصاله عوض علم المعوض بانه جزاء كالثواب ام لا بناء
على ان العوض منفعة بمجرد اللذة والمنفعة وفي الثواب قصد التعظيم بما لا يثبت بدون علمه بذلك
ومنها انه هل يجوز التفضل بقضاء عوض المظلوم عن الظالم بناء على ان حقه في الاعواض
المعاينة بالمضار وقد وصلت ام لا بناء على ان حقه في الاعواض الواجبة ولم تصل وانه
لو جاز التفضل لوجب ترك الانتصاف من الظالم وهو باطل ومنها ان العوض الواجب على الله
لا يصح اسقاطه اذ لا نفع فيه ولا يجد لكن يصح نقله الى الغير بما له بخلاف الثواب فان جهة
التعظيم لا تقبل ذلك واما الواجب على العبد فعند القاضي لا يصح لجهة المحول وقيل يصح لانه
من نفع الحال والجهالة لا تمنع صحة الاسقاط كما في الاعتاق والابراء وكذا يصح نقله الى الغير بهبة
عوضه من غيره لكن شبهة الجهالة في ذلك تاكد ومنها اختلافهم في ان العوض هل يجب ان يكون
في الآخرة وهل يحبط بالذنوب اعتبارا بالثواب ام يجوز في الدنيا ولا يحبط اصلا لعدم الدليل على
القبض وفي انه هل يجوز التفضل بمثل الاعواض ابتداء من غير سبق الالم او على تقدير الجواز هل
يجوز الالم وتحسن الحمل لمجرد العوض كما هو رأي ابي علي بناء على ان للعوض اللازم المستحق
مزية على المتفضل به من غير لزوم واستحقاق ام لا بد مع ذلك من ان يكون الطافا للمؤلم في
الزجر عن القبيح ولغيره بحسب الاتعاظ والاعتبار كما هو رأي الصيمري ام لا بد من كلا الامرين
كما هو رأي ابي هاشم بناء على انه لما جاز مثل العوض ابتداء كان الايلام لمجرد العوض عبثا
خارجا عن الحكمة وما يقال من ان للمستحق اللازم مزية على المتفضل به الغير اللازم فانما هو في
حق من يتوقع من تفضله وان قيل وهل يجوز ايلام الغير لمنفعته دون رضاه قلنا نعم اذا كانت منفعة
عظيمة وقد تتفق العقلاء على ايثار ذلك الالم لاجلها وان قيل فيلزم جواز ذلك للعبد ايضا
اجيب بالتزامه او بالفرق فان الله عالم بالتمكن من التعويض بخلاف العبد واما الايلام بدون الرضى
لمنفعة الغير على ما يراه الصيمري في ايلام زيد لاعتبار عمرو وجمهور المعتزلة في ذبح الحيوانات واستعمالها
لمنافع العباد فلا يعقل حسنه ومنها انهم ذهبوا الى ان آلام غير العاقل من الصبيان
والمجانين والبهائم حسنة لالتزام اعواض يزيد عليها ثم اضطربوا في انها تكون في الدنيا
ام في الآخرة وفي ان البهائم هل تدخل الجنة وتخلق فيها العقل والعلم وان ذلك عوض ام لا وفي
ان عاقبة امرها ماذا وفي بعض التفاسير ان قول الكافر يا ليتني كنت ترابا يكون حين يوصل
الله تعالى الى البهائم اعواضها ثم يجعلها ترابا واما اعواض الكفار والفساق فقيل في الدنيا
وقيل في النار بتخفيف العذاب (قال الثالث الجزاء وسيأتي) وهو الثواب على الطاعة والعقاب
على المعصية وسيأتي في مقصد السمعيات على التفصيل (قال الرابع الاحتراز) ذهب بعض

اذا علم من المعصوم او التائب انه يكفر او يفسق لو بقي لما في تركه من موته احرص وجهه ورهم على انه لا يجب لان لموته انما هو بعدل الله منه

المعتزلة

المعتزلة الى ان البارى تعالى اذا علم من المؤمن المعصوم او التائب انه ان ابقاه حيا يكفر او يفسق يجب اخترامه لان فى تركه تفويتا للغرض بعد حصوله وهو قبيح والاكثرون على انه لا يجب لان تفويت الغرض انما هو بفعل العبد وهو المعصية لا بالتبقية ولانه لم يخترم من كفر بعد الايمان وعصى بعد الطاعة ولم يخترم ابليس مع ما روى انه عبد الله تعالى عشرين الف سنة ثم كفر والقول بان ذلك كان مع النفاق بعيد جدا والاستدلال بقوله تعالى وكان من الكافرين ضعيف لقول المفسرين انه بمعنى صار او كان من جنس كفرة الجن وشياطينهم او كان فى علم الله تعالى ممن يكفر واما اذا علم من المؤمن انه يكفر او يفسق ثم يتوب او من الكافر والفاسق انه يزداد كفرا وعصيانا ولا يتوب فلا يجب الاخترام كما لا يجب تبقية المؤمن اذا علم منه زيادة الطاعة ولا تبقية الطفل اذا علم منه انه لو كلفه آمن واما تبقية ابليس وتمكينه فقال ابو على انما يحسن اذا كان المعلوم ان من يعصى بوسوسته يعصى اولا وسوسته (قال الخامس الاصلح ٨) ذهب البغداديون من المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده فى الدين والدنيا وقال البصريون بل فى الدين فقط فيعنون بالاصلح الانفع والبغداديون الاصلح فى الحكمة والتدبير واتفق الفريقان على وجوب الاقدار والتمكين واقصى ما يمكن فى معلوم الله تعالى مما يؤمن عنده المكلف ويطيع وانه فعل لكل احد غاية مقدوره من الاصلح وليس فى مقدوره لطف لو فعل بالكفار لآمنوا جميعا والا لكان تركه بخلا وسفها وعمدتهم القصوى قياس الغائب على الشاهد لقصور نظرهم فى المعارف الالهية واللطائف الخفية الربانية ووفور غلطهم فى صفات الواجب الحق وافعال الغنى المطلق قالوا نحن نقطع بان الحكيم اذا امر بطاعته وقدر على ان يعطى المأمور ما يصل به الى الطاعة من غير تضرر بذلك ثم لم يفعل كان مذموما عند العقلاء معدودا فى زمرة البخلاء ولذلك من دعا عدوه الى الموالاة والرجوع الى الطاعة لا يجوز ان يعامله من الغلظ واللين الا بما هو انجع فى حصول المراد وادعى الى ترك العناد وايضا من اتخذ ضيافة لرجل واستدعى حضوره وعلم انه لو تلقاه ببشر وطلاقة وجه دخل واكل والا فلا فالواجب عليه البشر والطلاقة والملاطفة لا اضدادها قلنا ذلك بعد تسليم استلزام الامر الارادة انما هو فى حكيم محتاج الى طاعة الاولياء او رجوع الاعداء ويتعزز بكثرة الاعوان والانصار ويعظم لديه الاقدار ويكون للشئ بالنسبة اليه مقدار وقد يتمسك بان عند وجود الداعى والقدرة وانتفاء الصارف يجب الفعل ورد بان ذلك بعد التسليم وجوب عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة والكلام فى الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك فاين هذا من ذلك لنا بعد التنزل الى القول لوجوب شئ على الله وان ليس الصلاح والفساد بخلق الله تعالى وجوه الاول لو وجب عليه الاصلح لعباده لما خلق الكافر الفقير المعذب فى الدنيا والآخرة سيما المبتلى بالاسقام والآلام والمحن والآفات الثانى يلزم على ما ذكرتم من الامثلة ان يجب على كل احد ما هو اصلح لعبيده ولنفسه فان دفع بان المكلف يتضرر بذلك ويلحقه الكد والتعب اجيب بانه يلزم حينئذ ان لا يجب عليه شئ مما هو كذلك فان قيل يترتب عليه ثواب يربى عليه فيحسن لذلك قلنا فليكن الاصلح كذلك الثالث يلزم ان يكون الاصلح للكفار الخلود فى النار اذ لو كان الخروج او عدم الدخول اصلح لفعل فان قيل نعم لزم ان الاصلح بهم الخلود لعلمه بانهم لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه قلنا لا خفاء فى ان الاماتة وقطع العذاب ثم سلب العقول اصلح وايضا فاذا كان تكليف من علم انه يكفر اصلح مع انه تعجيز مشقة فلم لا يكون انقاذا من علم انه يعود اصلح مع انه تعجيز راحة الرابع يلزم ان لا يستوجب الله على فعل شكرا لكونه مؤديا للواجب كمن يرد وديعة ودينا لازما الخامس مقدورات الله تعالى غير متناهية فاى قدر

٨ الخامس الاصلح للعباد فى الدين عند البصرية والدنيا ايضا عند البغدادية واتفقوا على وجوب الاقدار والتمكين واقصى ما يمكن من الاصلح لكل احد حتى ليس فى المقدور ما لو فعل بالكفار لآمنوا جميعا والا لكان تركه بخلا وسفها كالحكيم امر بطاعته ولم يعط مع القدرة وعدم التضرر ما يوصل اليها وكالكريم استدعى حضور ضيف وترك تلقيه بالبشاشة الى الفظاظة وقد يتمسك بان وجوب الفعل عند خلوص الداعى والقدرة قطعى ونحن نقول بعد التنزل لو وجب الاصلح لما خلق الكافر الفقير المبتلى طول عمره بالمحن والآفات ولوجب بمقتضى تمثيلكم على كل احد ما هو الاصلح لعبيده ولزم ان يكون الاصلح للكفار الخلود فى النار وان يكون كل ما يفعله بالعباد اداء الواجب فلا يستوجب شكرا وان تتناهى مقدوراته من اللطف وان تكون اماتة الانبياء والاولياء والمحسنين والكرماء وتبقية الظلمة والغواة وابليس والذريات ومن علم منه الارتداد اصلح للعباد وان لا يحسن الدعاء لدفع البلاء وان يتساوى امتنانه على الكفر وعلى الانبياء وان لا يبقى له فى التفضل مجال ولا تكون له خيرة فى الافضال

من ان اسماء الله تعالى ثلثة اقسام ماهو نفس المسمى مثل الله الدال على الوجود اى الذات وماهو غيره كالخالق والرازق ونحو ذلك مما يدل على فعل ومالا يقال انه هو ولا غيره كالعالم والقادر وكل مايدل على الصفات القديمة واما التسمية فغير الاسم والمسمى وتوضيحه انهم يريدون بالتسمية اللفظ وبالاسم مدلوله كما يريدون بالوصف قول الواصف وبالصفة مدلوله وكما يقولون ان القراءة حادثة والمقروء قديم الا ان الاصحاب اعتبروا المدلول المطابقى فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى للقطع بان مدلول الخالق شئ ماله الخلق لانفس الخلق ومدلول العالم شئ ماله العلم لانفس العلم والشيخ اخذ المدلول اعم واعتبر فى اسماء الصفات المعانى المقصودة فزعم ان مدلول الخالق الخلق وهو غير الذات ومدلول العالم العلم وهو لاعين ولا غير وتمسكوا فى ذلك بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو كانت الاسماء غير الذات لكانت حادثة فلم يكن البارى تعالى فى الازل الها وعالما وقادرا ونحو ذلك وهو محال بخلاف الخالقية فانه يلزم من قدمها قدم المخلوق اذا اريد الخالق بالفعل كالقاطع فى قولنا السيف قاطع عند الوقوع بخلاف قولنا السيف قاطع فى الغمد بمعنى ان من شانه ذلك فان الخالق ح معناه الاقتدار على ذلك واما النقل فلقوله تعالى سبح اسم ربك والتسبيح انما هو للذات دون اللفظ وقوله تعالى ماتعبدون من دونه الا اسماء سميتموها وعبادتهم انما هى للاصنام التى هى المسميات دون الاسامى واما التمسك بان الاسم لو كان غير المسمى لما كان قولنا محمد رسول الله حكما بثبوت الرسالة للنبى صلى الله تعالى عليه وسلم بل لغيره فشبهة واهية فان الاسم وان لم يكن نفس المسمى لكنه دال عليه ووضع الكلام على ان تذكر الالفاظ ويرجع الاحكام الى المدلولات كقولنا زيد كاتب اى مدلول زيد متصف بمعنى الكتابة وقد يرجع بمعونة القرينة الى نفس اللفظ كما فى قولنا زيد مكتوب وثلاثى ومعرب ونحو ذلك واجيب عن الاول بان الثابت فى الازل معنى الالهية والعلم ولا يلزم من انتفاء الاسم بمعنى اللفظ انتفاء ذلك المعنى وعن الثانى بان معنى تسبيح الاسم تقديسه وتنزيهه عن ان يسمى به الغير او عن يفسر بما لا يليق او عن ان يذكر على غير وجه التعظيم اوهو كناية عن تسبيح الذات كما فى قولهم سلام على المجلس الشريف والجناب المنيف وفيه من التعظيم والاجلال مالا يخفى اولفظ الاسم مقحم كما فى قول الشاعر ثم اسم السلام عليكما ومعنى عبادة الاسماء انهم يعبدون الاصنام التى ليس فيها من الالهية الا مجرد الاسم كمن سمى نفسه بالسلطان وليست عنده آلات السلطنة واسبابها فيقال انه فرح من السلطنة بالاسم على ان فى تقرير الاستدلال اعترافا بالمغايرة حيث يقال التسبيح لذات الرب دون اسمه والعبادة لذوات الاصنام دون اساميها بل ربما يدعى ان فى الآيتين دلالة على المغايرة حيث اضيف الاسم الى الرب وجعل الاسماء بتسميتهم وجعلهم مع القطع بان اشخاص الاصنام ليست كذلك ثم عورض الوجهان لوجهين الاول ان الاسم لفظ وهو عرض غير باق ولا قائم بنفسه متصف بانه مركب من الحروف وبانه عجمى اوعربى ثلاثى اورباعى والمسمى معنى لا يتصف بذلك وربما يكون جسما قائما بنفسه متصفا بالالوان متمكنا فى المكان الى غير ذلك من الخواص فكيف يتحدان الثانى قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله عليه السلام ان لله تعالى تسعا وتسعين اسما مع القطع بان المسمى واحد لاتعدد فيه واجيب بان النزاع ليس فى نفس اللفظ بل مدلوله ونحن انما نعبر عن اللفظ بالتسمية وان كانت فى اللغة فعل الواضع اوالذاكر ثم لاننكر اطلاق الاسم على التسمية كما فى الآية والحديث على ان الحق ان المسميات ايضا كثيرة للقطع بان مفهوم العالم غير مفهوم القادر وكذا البواقى وانما الواحد هو الذات المتصف بالمسميات فان قيل تمسك الفريقين بالآيات والحديث مما لايكاد يصح لان النزاع ليس فى اسم بل فى افراد مدلوله من مثل السماء والارض والعالم والقادر والاسم والفعل وغير ذلك

ذلك على ما يفهم به مشكلا منهم الذي له لو اريد الاول لما كان للقول بتعدد اسماء الله تعالى وانقسامها الى ما هو عين او غير او لا عين ولا غير معنى وبهذا يسقط ما ذكره الامام الرازي من ان لفظ الاسم مسمى بالاسم لا الفعل والحرف فههنا الاسم والمسمى واحد ولا يحتاج الى الجواب بان الاسم هو لفظ الاسم من حيث انه دال وموضوع والمسمى هو من حيث انه مدلول وموضوع له بل فرد من افراد الموضوع له فتغايرا قلنا نعم الآن وجه تمسك الاولين ان في مثل سبح اسم ربك اريد بلفظ الاسم الذي هو من جملة الاسماء مسماه الذي هو اسم من اسماء الله تعالى ثم اريد به مسماه الذي هو الذات الالهية الا انه يرد اشكال الاضافة ووجه تمسك الآخرين ان في قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى اريد بلفظ الاسماء مثل لفظ الرحمن والرحيم والعليم والقدير وغير ذلك مما هو غير لفظ الاسماء ثم انها متعددة فيكون غير المسمى الذي هو ذات الواحد الحق الذي لا تعدد فيه اصلا فان قيل قد ظهر ان ليس الخلاف في لفظ الاسم وهو في اللغة موضوع لمعنى الشيء او لما هو بل في الاسماء التي من جملتها لفظ الاسم ولا خفاء في انها اصوات وحروف مغايرة لمدلولاتها ومفهوماتها وانا نريد بالاسم المدلول فلا خفاء في ان مدلول اسم الشيء ومفهومه نفس مسماه من غير احتياج الى استدلال بل هو لغو من الكلام بمنزلة قولنا ذات الشيء ذاته فما وجه هذا الاختلاف المستمر بين كثير من العقلاء قلنا الاسم اذا وقع في كلام قد يراد به معناه كقولنا زيد كاتب وقد يراد نفس لفظه كقولنا زيد اسم معرب حتى ان كل كلمة فانه اسم موضوع بازاء لفظه يعبر عنه كقوله ضرب فعل ماض ومن حرف جر وقد اوردنا لهذه زيادة توضيح وتفصيل في فوائد شرح الاصول ثم اذا اريد المعنى وقد يراد نفس ماهية المسمى كقولنا الحيوان جنس والانسان نوع وقد يراد بعض افرادها كقولنا جاءني انسان ورأيت حيوانا وقد يراد جزؤها كالناطق او عارض لها كالضاحك فلا يبعد ان يقع بهذا الاعتبار اختلاف واشتباه في ان اسم الشيء نفس مسماه ام غيره (قال المبحث الثاني ٧) لا خلاف في جواز اطلاق الاسماء والصفات على البارى تعالى اذا ورد اذن الشرع وعدم جوازه اذا ورد منعه واما الاطلاق فيما لم يرد به اذن ولا منع وكان هو موصوفا بمعناه ولم يكن اطلاقه عليه مما يستحيل في حقه فعندنا لا يجوز وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضي ابو بكر منا وتوقف امام الحرمين وفصل الامام الغزالي رحمه الله فقال يجوز الصفة وهو ما يدل على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو ما يدل على نفس الذات ويشكل هذا بمثل الاله اسم للمعبود والكتاب اسم للمكتوب والرب اسم للمالك من العقلاء او ملكي وباسماء الزمان والمكان والآلة ولعل المتكلم يلتزم كونها صفات وان كانت اسماء عند النحاة وقد اوردنا تمام تحقيق الفرق في فوائد شرح الاصول لنا انه لا يجوز ان يسمى النبي صلى الله عليه وسلم باسم ليس من اسمائه بل لو سمي واحد من افراد الناس بما لم يسمه به ابواه لما ارتضاه فالبارى تعالى وتقدس اولى قالوا اهل كل لغة يسمونه باسم مختص بلغتهم كقولهم خداي وتنكري وشاع ذلك وذاع من غير نكير وكان اجماعا قلنا كفى بالاجماع دليلا على الاذن الشرعي وهذا ما يقال انه لا خلاف في مرادف الاسماء الواردة في الشرع قال امام الحرمين معنى الجواز وعدمه الحل والحرمة وكل منهما حكم شرعي لا يثبت الا بدليل شرعي والقياس انما يعتبر في العمليات دون الاسماء والصفات واجيب بان التسمية من باب العمليات واعمال اللسان وقال الامام الغزالي اجراء الصفات اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الا لمانع بالدلائل الدالة على اباحة الصدق بل استحبابه بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى لا ولاية عليه الا للآباء والمالك ومن يجري مجرى ذلك فان قيل فلم لا يجوز مثل العارف والعاقل والفطن والذكي وما اشبه ذلك قلنا لما فيه من الايهام لشهرة استعماله مع حدوث صفة تنبيء في حق البارى تعالى فان المعرفة قد تشعر بسبق الغفلة والعقل بما يعقل العالم اي يحبسه ويمنعه والفطنة

لا المبحث الثاني اسماء الله تعالى توقيفية خلافا للمعتزلة والقاضي مطلقا وللغزالي في الصفات وتوقف امام الحرمين ومحل النزاع ما اتصف البارى بمعناه ولم يرد اذن ولا منع به ولا بمرادفه وكان مشعرا بالاجلال من غير وهم اخلال لنا انه لا يجوز في حق النبي صلى الله عليه وسلم بل لا في حق آحاد الناس قالوا شاع في سائر اللغات قلنا غير محل النزاع قال الامام الحل والحرمة من احكام الشرع فيتوقف على دليل شرعي ولا عبرة بالقياس في الاسماء والصفات قلنا التسمية من العمليات وقال الغزالي اجراء الصفات اخبار بصفات مدلولاتها فيجوز بدلائل اباحة الصدق بل استحبابه الا لمانع بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى ولا يصلح الا لمن له الولاية وانما لم يجز مثل العارف والفطن لما فيه من وهم الاخلال ولا مثل الحارث والزارع لعدم الاجلال متن

والذكاء بسرعة ادراك ما غاب وكذا جميع الالفاظ الدالة على الادراك حقيقة وان الدراية تشعر بضرب من الحيلة وهو اعمال الفكر والروية وما فيه ايهام لا يجوز بدون الاذن وفاقا كالصبور والشكور والحليم والرحيم فان قيل قد وجدنا من الاوصاف ما يمتنع اطلاقها مع ورود الشرع بها كالماكر والمستهزئ والمنزل والمنشئ والحارث والزارع والرامي قلنا لا يكفي في صحة الاجراء على الاطلاق مجرد وقوعها في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب ان لا يخلو عن نوع تعظيم ورعاية ادب (قال المبحث الثالث ٧) مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات والحقيقة وقد يكون مأخوذا باعتبار الاجزاء وقد يكون مأخوذا باعتبار الصفات والافعال والسلوب والاضافات ولا خفاء في تكثير اسماء الله تعالى بهذا الاعتبار وامتناع ما يكون باعتبار الجزء لتنزهه عن التركيب واختلفوا في الموضوع لنفس الذات فقيل جائز بل واقع كقولنا الله فان الجمهور على انه علم للذات المخصوصة وكونه مأخوذا من الاله بحذف الهمزة وادغام اللام ومشتقا من اله يأله او وله يوله اولاه يليه اذا احتجب اولاه يلوه اذا ارتفع او غير ذلك من الاقاويل الصحيحة والفاسدة لا ينافي العلمية ولا يقتضي الوصفية وقيل غير جائز لان الوضع يقتضي العلم بالموضوع له ولا سبيل للعقول الى العلم بحقيقة الذات واجيب بانه يجوز ان يكون الواضع هو الله تعالى وبانه يكفي معرفة الموضوع له بوجه من الوجوه ككونه حقيقة ذات واجب الوجود فالموضوع له يكون هو الذات مع انه لا يعرف بكنه الحقيقة واما الاستدلال بان اسم الله تعالى لا يكون الا حسنا والحسن انما هو بحسب الصفات دون الذات وبان اسم العلم انما يكون لما يدرك بالحس ويتصور في الوهم وان العلم قائم مقام الاشارة ولا اشارة الى البارئ تعالى وبان العلم لا يكون الا لغرض التمييز عن المشاركات النوعية او الجنسية فلا يخفى ضعفه فان قيل اعتبار السلوب والاضافات يقتضي تكثر اسماء الله تعالى جدا حتى ذكر بعضهم انها لا تتناهى بحسب لا تناهي الاضافات والمغايرات فما وجه التخصيص بالتسعة والتسعين على ما نطق به الحديث على انه قد دل الدعاء المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم على ان لله تعالى اسماء لم يعلمها احدا من خلقه واستأثر بها في علم الغيب عنده وورد في الكتاب والسنة اسامي خارجة عن التسع والتسعين كالبارئ والكافي والدائم والبصير والنور والمبين والصادق والمحيط والقديم والقريب والوتر والفاطر والعلام والمليك والاكرم والمدبر والرفيع وذي الطول وذي المعارج وذي الفضل والخلاق والمولى والنصير والغالب والرب والناصر وشديد العقاب وقابل التوب وغافر الذنب ومولج الليل في النهار ومولج النهار في الليل ومخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي والسيد والحنان والمنان ورمضان وقد شاع في عبارات العلماء المريد والمتكلم والشيء والموجود والذات والازلي والصانع والواجب وامثال ذلك اجيب بوجوه الاول ان التنصيص على اسم العدد ربما لا يكون لنفي الزيادة بل لغرض آخر كزيادة الفضيلة مثلا الثاني ان قوله من احصاها دخل الجنة في موقع الوصف كقولك للامير عشرة غلمان يكفون مهماته بمعنى ان لهم زيادة قرب واشتغال بالمهمات او ان هذا القدر من غلمانه الجملة كاف لمهماته من غير افتقار الى الآخرين فان قيل ان كان اسمه الاعظم خارجا عن هذه الجملة فكيف يختص ما سواه بهذا الشرف وان كان داخلا فكيف يصح انه مما يختص لمعرفته نبي او ولي وانه سبب لكرامات عظيمة لمن عرفه حتى قيل ان آصف بن برخيا انما جاء بعرش بلقيس لانه قد اوتي الاسم الاعظم قلنا يحتمل ان يكون خارجا ويكون زيادة شرف التسعة والتسعين وجلالتها بالاضافة الى ما عداه وان يكون داخلا فيها لا يعرفه بعينه الا نبي او ولي الثالث ان الاسماء منحصرة في التسعة والتسعين والرواية المشتملة على تفصيلها غير مذكورة في الصحيح ولا خالية عن الاضطراب والتغيير وقد ذكر كثير من المحدثين ان في اسنادها

٧ مدلول الاسم قد يكون نفس الذات وقد يكون مأخوذا باعتبار الاجزاء وبعض العوارض من الصفات والافعال والسلوب والاضافات وبهذا الاعتبار كثرت اسماء الله تعالى ولا خفاء في امتناع الثاني واختلفوا في الاول وزعموا انه فرع الاختلاف في العلم بالذات وليس بشيء لجواز ان يكون الواضع هو الله تعالى او يكفي العلم بالذات بوجه ما فلهذا ذهب المحققون الى ان الله علم للذات فان قيل ما يصح اتصاف البارئ تعالى كثير جدا وقد ورد في الكتاب والسنة ما يزيد على مائة وخمسين فما وجه الحصر في التسعة والتسعين قلنا بعد تسليم دلالة اسم العدد على نفي الزيادة يجوز ان يكون قوله صلى الله عليه وسلم من احصاها دخل الجنة في موقع الوصف ويكون الاسم الاعظم داخلا فيها مبهما لا يعرفه الا الخاصة او خارجا وزيادة شرفها بالنسبة الى ما عداها على ان الرواية المشتملة على تفصيل التسعة والتسعين مما ضعفه كثير من المحدثين

فمعناه على هذا يظهر من قوله عليه السلام ان الله وتر يحب الوتر اى جعل الاسماء التى سمى بها نفسه
تسعة وتسعين ولم يكملها مائة لانه وتر يحب الوتر ويكون معنى احصائها الاجتهاد فى التقاطها من
الكتاب والسنة وجمعها وحفظها على ما قال بعض المحدثين انه صح عندى قريب من ثمانين يشتمل عليه
الكتاب والصحاح من الاخبار والباقى ينبغى ان يطلب من الاخبار بطريق الاجتهاد والمشهور
ان معنى احصائها عدها والتلفظ بها حتى ذكر بعض الفقهاء انه ينبغى ان تذكر بلا اعراب
ليكون احصاء ويشكل بما هو مضاف كمالك الملك وذو الجلال وقيل حفظها والتأمل فى معانيها
(قال المقصد السادس فى السمعيات وفيه فصول) اى سمعيات مباحث النبوة ومباحث المعاد
ومباحث الاسماء والاحكام وما يلائمها ومباحث الامامة (قوله الفصل الاول فى النبوة وفيه مباحث)
وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبى مأخوذا من النباوة وهو الارتفاع
لعلو شانه واشتهار مكانه او من النبى بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق تعالى فالنبوة
على الاصل كالابوة وان كان من النبأ وهو الخبر لانبائه عن الله تعالى فعلى قلب الهمزة واوا ثم
الادغام كالمروة (قوله المبحث الاول النبى انسان بعثه الله لتبليغ ما اوحى اليه وكذا الرسول وقد يختص
بمن) له شريعة وكتاب فيكون اخص من النبى واعترض بما ورد فى الحديث من زيادة عدد
الرسل على عدد الكتب فقيل هو من له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة والنبى
قد يخلو عن ذلك كيوشع عليه السلام وفى كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحى
بواسطة الملك والنبى هو المخبر عن الله تعالى بكتاب او الهام او تنبيه فى المنام ثم البعثة لطف
من الله تعالى ورحمة للعالمين لما فيها من حكم ومصالح لا تحصى منها معاضدة العقل فيما يستقل
بمعرفته مثل وجود البارى وعلمه وقدرته لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومنها استفادة
الحكم من النبى فيما لا يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسمانى ومنها ازالة الخوف
الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا فى ملك الله بغير اذنه وعند تركها لكونه ترك طاعة ومنها
بيان حال الافعال التى تحسن تارة وتقبح اخرى من غير اهتداء العقل الى مواقعها ومنها بيان منافع
الاغذية والادوية ومضارها التى لا تفى بها التجربة الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار
ومنها تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة فى العلميات والعمليات ومنها تعليم
الصنائع الخفية من الحاجيات والضروريات ومنها تعليم الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص
والسياسات الكاملة العائدة الى الجماعات من المنازل والمدن ومنها الاخبار بتفاصيل ثواب المطيع
وعقاب العاصى ترغيبا فى الحسنات وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك من الفوائد فلهذا قالت
المعتزلة بوجوبها على الله تعالى والفلاسفة بلزومها فى حفظ نظام العالم على ما سيجئ والحاصل
ان النظام المؤدى الى صلاح حال النوع على العموم فى المعاش والمعاد لا يتكمل الا ببعثة الانبياء
فيجب على الله تعالى عند المعتزلة لكونه لطفا وصلاحا للعباد وعند الفلاسفة لكونه سببا للخير
العام المستحيل تركه فى الحكمة والعناية الالهية والى هذا ذهب جمع من المتكلمين بما وراء النهر
وقالوا انها من مقتضيات حكمة البارى عز وجل فيستحيل ان لا يوجد لاستحالة السفه عليه كما ان
ما علم الله وقوعه يجب ان يقع لاستحالة الجهل عليه ثم طولوا فى ذلك وعولوا على ضروب من
الاستدلال مرجعها الى ما ذكرنا من لزوم السفه والعبث كما فى خلق الاغذية والادوية التى لا تتميز
عن السموم المهلكة الا بتجارب لا يتجاسر عليها العقلاء ولا تفى بها الاعمار وخلق الابدان التى
ليس لها بدون الغذاء الا الفناء وخلق نوع الانسان المفتقر فى البقاء الى اجتماع لا ينتظم بدون سنة
الانبياء وكخلق العقل المائل الى المحاسن النافر عن القبائح الجازم بان شرفه وكماله فى العلم بتفاصيل ذلك
والعمل بمقتضياتها من الامتثال والاجتناب وانه لا يستقل بجميع ذلك على انه سبيل لمعتقل الى بيان من
اوجده وعاد الى الاتيان ببعض منها والانتهاء عن البعض كما يحصل من الخطاب فان خلق العقل مائلا

ع خص بشريعة وكتاب
والبعثة لما فيها مصالح لا تحصى
لطف من الله تعالى ورحمة يختص
بها من يشاء من عباده من غير
وجوب عليه خلافا للمعتزلة ولا عبث
خلافا للفلاسفة ونقض المتكلمين
ذهابا الى ان مقتضى الحكمة يجب
ان يقع لامتناع السفه كالمعلوم
وقوعه لامتناع الجهل
متن

الى المحاسن نافرا عن القبايح بمنزلة الخطاب فى كونه دليلا على الامر والنهى اللذين هما
من الصفات القائمة بذاته تعالى اذ لامعنى لهما سوى الدعوة الى المباشرة والامتناع وكما فى
جعل بعض الافعال بحيث قد يحمد عاقبته فيجب وقد يذم فيحرم كالصوم مثلا فلو لم يكن له بيان
من الشارع اكان فى ذلك اباحة ترك الواجب واباحة مباشرة لمحظور وهو خارج عن الحكمة
فظهر بهذه الوجوه وامثالها انه لابد من النبى لبيئة ولهذا كان فى كل عصر للعقلاء نبى
او من يخلفه فى اقامة الدليل السمعى وكان الغالب على المتمسكين بالشرايع سلوك طريق الحق
وسبيل النجاة وارشاد مع اشتغالهم باكتساب اسباب المعاش وخلو اكثرهم عن صناعة النظر
وحذقة الذهن وعلى الفلاسفة المتشبثين بذيال العقل العدول عن الصواب والوقوع فى الضلال
مع رجاحة عقولهم ودقة انظارهم واقبالهم بالكلية على البحث عن المعارف الالهية والعلوم
اليقينية وانت خبير بان فى ترويج امثال هذا المقال توسيع مجال الاعتزال فانهم لا يعنون بالوجوب
على الله تعالى سوى ان تركه لقبحه مخل بالحكمة ومظنة لاستحقاق المذمة فالحق
ان البعثة لطف من الله تعالى ورحمة يحسن فعلها ولايقبح تركها على ماهو المذهب
فى سائر الالطاف ولاتبتنى على استحقاق من المبعوث واجتماع اسباب وشروط فيه بل
الله تعالى يختص برحمته من يشاء من عباده وهو اعلم حيث يجعل رسالته (قال والمنكرين ٤)
المنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولااعتداد بهم ومنهم من قال بعدم
الاحتياج اليها كالبراهمة جمع من الهند اصحاب برهام ومنهم من لزم ذلك من عقايدهم
كالفلاسفة النافين لاختيار البارى وعلمه بالجزئيات وظهور الملك على البشر ونزوله من السموات
ومنهم من لاح ذلك من على افعاله واقواله كالمصرين على الخلاعة وعدم المبالاة و نفى
التكاليف ودلالة المعجزات وهؤلاء آحاد او باش من الطوايف لاطائفة معينة يكون لهما ملة
ونحلة وبالجملة للمنكرين شبه الاولى ان البعثة تتوقف على علم المبعوث بان الباعث هو الله تعالى
ولاسبيل الى ذلك والجواب المنع لجواز ان ينصب دليلا له او يخلق علما ضروريا فيه الثانية وهى
للبراهمة ان ماجاء به النبى اما ان يكون موافقا للعقل حسنا عنده فيقبل ويفعل وان لم يكن نبى
او مخالفا له قبيحا عنده فيرد ويترك وان جاء به النبى واياما كان لاحاجة اليه فان قيل لعله لايكون
حسنا عند العقل ولاقبيحا فيفعل عند الحاجة لان مجرد الاحتمال لايعارض تنجز الاحتياج
ويترك عند عدمها للاحتياط والجواب ان ما يوافق العقل قد يستقل بمعرفته فيعاضده النبى و يؤكده
بمنزلة الادلة العقلية على مدلول واحد وقد لايستقل فيدله عليه ويرشده وما يخالف العقل
قد لايكون مع الجزم فيدفعه النبى او يرفع عنه الاحتمال وما لايدرك حسنه ولاقبحه قد يكون
حسنا يجب فعله او قبيحا يجب تركه هذا مع ان العقول متفاوتة فالتفويض اليها مظنة التنازع
والتقاتل ومفض الى اختلال النظام وان فوائد البعثة لاتنحصر فى بيان حسن الاشياء وقبحها
على ماتقدم الثالثة ان العمدة فى باب البعثة هى التكليف وهو عبث لايليق بالحكيم اذ لايشتمل
على فائدة للعبد لكونه فى حقه مضرة ناجزة ومشقة ظاهرة ولاللمعبود لتعاليه عن الاستفادة
والانتفاع وايضا فيه شغل للقلب عما هو غاية الاعمال ونهاية الكمال اعنى الاستغراق فى معرفته
والفناء فى عظمته والجواب ان مضاره الناجزة قليلة جدا بالنسبة الى منافعها الدنيوية والاخروية
الظاهرة لدى الواقفين على ظواهر الشريعة النبوية فضلا عن الكاشفين عن اسرارها الخفية
واذا تأملتم فالتكليف صرف الى ماذكرتم لاشغل عنه على ماتوهمتم الرابعة وهى لاهل الخلاعة
المنهمكين فى اتباع الهوى وترك الطاعة انا نجد الشرايع مشتملة على افعال وهيئات لانشك
فى ان الصانع الحكيم لايعتبرها ولا يأمر بها كما نشاهد فى الحج والصلوة وكغسل بعض

٤
شبه احداها انها تتوقف على علم المبعوث بان الباعث هو الله تعالى ولاسبيل اليه ورد بجواز نصب الادلة او خلق العلم الضرورى الثانى انها عبث لان ما حسن عقلا يفعل وما قبح يترك ومالم يحسن ولم يقبح يفعل حسب المصلحة ورد بانها تعاضد العقل فيما يستقل وتعاونه فيما لايستقل وتدفع الاحتمال فيما يظن وتكون الطريق فيما لايدرك مع ان التفويض الى العقول المتفاوتة مظنة اختلال النظام الثالث ان مبناها على التكليف بما لاينتفع به العبد لتضرره ولا المعبود لتعاليه مع مافيه من شغل السر عن التوجه التام ورد بان نفعه جدا غالب الرابع ان فى الشرايع مايشعر بانها ليست من عند الله كافعال الصلوة والحج والوضوء والغسل وغير ذلك من الامور الخارجة عن قانون العقل ورد بانها ابتلاء وتأكيد للملكة الامتثال عند الظاهريين و حكم واسرار خفية ظاهرة على المحققين الخامس القدح فى المعجزة وسيأتى ان شاء الله تعالى

متن

الاعضاء لذوات بعض آخر الى غير ذلك من الامور الخارجة عن قانون العقل والجواب انها امور تعبدية اعتبرها الشارع ابتلاء للمكلفين وامتحانا لنفوسهم وتأكيدا للملكة امتثال الاوامر والنواهي ولعل فيها حكما ومصالح لا يعلمها الا الله والراسخون في العلم وقد اشار اليها بعض الخائضين في بحار اسرار الشريعة الطاعنة القدح في ثبوت المعجزة ووجه دلالتها ونقلها سيأتي باجوبتها (قال المبحث الثاني المعجزة ٢) ماخوذة من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير لاظهاره ثم اسند مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة وقيل للمبالغة كما في العلامة وذكر امام الحرمين بناء على رأي الاشعري ان فيه تجوزا آخر وهو استعمال العجز في عدم القدرة كالجهل في عدم العلم وهو في الحقيقة ضد للقدرة وانما يتعلق بالموجود وبما يقدر عليه حتى ان عجز الزمن انما هو عن القعود بمعنى انه يوجد منه اضطرارا لا اختيارا فلو تحقق العجز عن المعارضة لوجدت المعارضة الاضطرارية والمعجزة في العرف امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وانما قال امر ليتناول الفعل كانفجار الماء من بين الاصابع وعدمه كعدم احراق النار ومن اقتصر على الفعل جعل المعجزة ههنا كون النار بردا وسلاما او بقاء الجسم على ما كان عليه من غير احتراق واحترز بقيد المقارنة للتحدي عن كرامات الاولياء والعلامات الارهاصية التي تتقدم بعثة الانبياء وعن ان يتخذ الكاذب معجزة من مضى من الانبياء حجة لنفسه وبقيد عدم المعارضة عن السحر والشعبذة كذا ذكره الامام الرازي وفيه نظر اما اولا فلانه لابد من قيد الظهور على يد المدعي من جهة الاحتراز عن ان يتخذ الكاذب معجزة من يعاصره من الانبياء حجة لنفسه وعن ان يقول معجزتي ما ظهر مني في السنين الماضية فقد صرحوا بانه لا عبرة بذلك ومن قيد الموافقة للدعوى احترازا عما اذا قال معجزتي نطق هذا الجماد فنطق بانه مفتر كذاب ولهذا قال الشيخ ابو الحسن هي فعل من الله تعالى او قائم مقام الفعل يقصد به التصديق وقال بعض الاصحاب هي امر قصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة واما ثانيا فلان القوم عدوا من المعجزات ما هو متقدم غير مقرون بالتحدي ولا مقصود به اظهار الصدق لعدم الدعوى حينئذ كاظلال الغمام وتسليم الحجر والمدر ونحو ذلك واما ثالثا فلان المعجزة قد تتأخر عن التحدي كما اذا قال معجزتي ما يظهر مني يوم كذا فظهرت ويمكن الجواب عن الاول بان ذكر التحدي مشعر بالقيدين فان معناه طلب المعارضة في مقام الاعتبار هذا الدعوة وتعجيز الغير عن الاتيان بمثل ما ابداه تقول تحديت فلانا اذا باريته في الفعل ونازعته الغلبة وتحديته القراءة اي نازعته في القراءة وبالتحدي يحصل ربط الدعوى بالمعجزة حتى لو ظهرت آية من شخص وهو ساكت لم يكن معجزة وكذا لو ادعى الرسالة فظهرت الآية من غير اشعار منه بالتحدي قالوا ويكفي في التحدي ان يقول آية صدقي ان يكون كذا وكذا ولا يحتاج الى ان يقول هذه آيتي ولا يأتي احد بمثلها فعلى هذا لا تكون معجزة نبي ماض ولا معاصر معجزة للغير وعن الثاني ان عد الارهاصات من جملة المعجزات انما هو على سبيل التغليب والتشبيه والمحققون على ان خوارق العادات المتعلقة بالنبي اذا كانت متقدمة فان ظهرت منه فان شاعت وكانت هي مقدمة البعثة كما في حق نبينا عليه السلام حيث اخبر بذلك بعض اهل الكتاب والكهنة فارهاص اي تأسيس لقاعدة البعثة والا فكرامة محضة وان ظهرت من غيره فان كان من الاخبار فكذلك اي ارهاص او كرامة والا فارهاص محض كظهور النور في جبين عبد الله او ابتلاء كما اذا ظهرت على يد من ادعى الالوهية فان الادلة القطعية قائمة على كذبه بخلاف مدعي النبوة فلهذا جوزوا اظهارها على يد المتأله دون المتنبي وعن الثالث ان المتأخر ان كان بزمان يسير يعد مثله في العرف مقارنا فلا اشكال وان كان بزمان متطاول فالمعجزة عند من شرط المقارنة هو ذلك

(٢) امر خارق للعادة مقرونا بالتحدي وعدم المعارضة وقيل امر قصد به اظهار صدق من ادعى النبوة والرسالة وزاد بعضهم قيد موافقة الدعوى وبعضهم مقارنة زمن التكليف اذ عند انقراضه تظهر الخوارق لا لقصد التصديق

متن

وكذا الامكان نقلها الى الغائبين واما وجه دلالتها ﴿١٣١﴾ فهو انها بمنزلة صريح التصديق كما اذا ادعى احد انه رسول هذا الملك فطولب بالحجة

القول المقارن فانه اخبار بالغيب لكن العلم باعجازه تراخى الى وقت وقوع ذلك الامر ومن
جملة المعجزة نفس ذلك الامر فهو لا يشترط المقارنة وعلى التقديرين لا يصح من ذلك النبي
تكليف الناس بالتزام الشرع تاخر الانتفاء المعجزة او العلم بها الكن او بين الاحكام وعلق لزومها
بوقوع ذلك الامر صح عند الامام ولم يصح عند القاضي ثم المراد بعدم المعارضة ان لا يظهر
مثله ممن ليس بنبي واما من نبي آخر فلا امتناع وزاد بعضهم في تفسير المعجزة قيدا آخر وهو
ان يكون في زمان التكليف لان ما يقع في الآخرة من الخوارق ليست بمعجزة ولان ما يظهر عند
ظهور اشراط الساعة وانتهاء التكاليف لا يشهد بصدق الدعوى لكونه زمان نقض العادات
وتغير الرسوم (قال واما امكانها فضروري ٦) قدح بعض المنكرين للنبوة في المعجزات بان تجويز
خوارق العادات سفسطة اذ لو جازت لجاز ان ينقلب الجبل ذهبا والبحر دما والمدعى للنبوة
شخصا آخر عليه ظهرت المعجزة الى غير ذلك من المحالات وبعضهم بانها على تقدير ثبوتها
لا تثبت على الغائبين لان اقوى طرق نقلها التواتر وهو لا يفيد اليقين لان جواز الكذب على
كل احد يوجب جوازه على الكل لكونه نفس الآحاد ولانه لو افاده لافاده خبر الواحد لان كل طبقة
يفرض عدد التواتر فيه نقصان واحد منه ان بقيت مفيدة لليقين وهكذا الى الواحد فظاهر
وان لم تبق كان المفيد هو ذلك الواحد الزائد ولانه غير مضبوط بعدد بل ضابطه حصول
اليقين فاثبات اليقين به يكون دورا والجواب عن الاول ان المراد بخوارق العادات امور ممكنة
في نفسها ممتنعة في العادة بمعنى انها لم يجر العادة بوقوعها كانقلاب العصا حية فامكانها
ضروري وابداعها ليس ابعد من ابداء خالق الارض والسماء وما بينهما والجزم بعدم
وقوع بعضها كانقلاب الجبل والبحر وهذا الشخص وامثال ذلك لا ينافي الامكان الذاتي
على ما سبق في صدر الكتاب وعن الثاني بان المتواترات احد اقسام الضروريات فالقدح فيها
بما ذكرتم انه ظاهر الاندفاع لا يستحق الجواب واما وجه دلالتها اي وجه دلالة المعجزة على
صدق الرسالة فانها عند التحقيق بمنزلة صريح التصديق لما جرت العادة به من ان الله تعالى
يخلق عقيبها العلم الضروري بصدقه كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى
انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال هي ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم عن
سريره ثلث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا له ومفيدا للعلم الضروري بصدقه من غير
ارتياب فان قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع
انما يعتبر في العمليات لافادة الظن وقد اعتبرتموه بلا جامع لافادة اليقين في العلميات التي هي
اساس ثبوت الشرائع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو بشواهد من قرائن
الاحوال قلنا التمثيل انما هو للتوضيح والتقريب دون الاستدلال ولا مدخل لمشاهدة القرائن
في افادة العلم الضروري لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القضية اليهم والحاضرين
فيه اذا فرضنا الملك في بيت ليس فيه غيره ودونه حجب لا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل
مدعى الرسالة حجته ان الملك يحرك تلك الحجب من ساعته ففعل فان قيل ههنا احتمالات
تنفي الدلالة على الصدق والجزم به وهي انواع الاول احتمال ان لا يكون ذلك الامر من الله تعالى
بل يستند الى المدعى بخاصية في نفسه او مزاج في بدنه او لاطلاع منه على خواص في بعض
الاجسام يتخذها ذريعة الى ذلك او يستند الى بعض الملائكة او الجن او الى اتصالات
كوكبية واوضاع فلكية لا يطلع عليها غيره الى غير ذلك من الاسباب الثاني احتمال ان لا يكون
خارقا للعادة بل ابتداء عادة اراد الله اجراءها او تكرر بعادة لا تكون الا في دهور متطاولة كعود
الثوابت الى نقطة معينة الثالث احتمال ان يكون مما يعارض الا انه لم يعارض لعدم بلوغه

فقال ان يخالف الملك عادته ويقوم
عن سريره ثلث مرات ففعل وهذا
توضيح بالمثال لا استدلال بقياس
الغائب على الشاهد فان قيل
ههنا انواع احتمالات لا يثبت
معها المقصود الاول ان يستند ذلك
الامر الى المدعى لخاصية في نفسه
او مزاج في بدنه او اطلاع منه على
بعض الخواص او الاوضاع الفلكية
او الى ملك او جني او غير ذلك الثاني
ان يكون ابتداء عادة او تكريرا بما
لا يكون الا بعد دهور الثالث ان يكون
مما يعارض ولم يعارض لغرض
او عورض ولم ينقل لمانع الرابع
ان لا يكون لغرض التصديق اما
لانتفاء الغرض او ثبوت غرض آخر
كلطف لمكلف او اجابة لدعوة او
معجزة لنبي آخر او ابتلاء للعباد
او اضلال لهم وبعد كونه بمنزلة صريح
القول بانك صادق فانما يفيد اذا
استحال الكذب في اخباره وما ذلك
الا بالسمع فالجواب اجمالا ان
الاحتمالات العقلية لا تنافي حصول
العلم القطعي كما في سائر العاديات
وتفصيلا اولا بانا بينا ان لا مؤثر سيما
في مثل هذه الغرائب الا الله تعالى على
ان مجرد التمكين كاف في افادة المطلوب
وثانيا بان الكلام فيما علم قطعا انه
خارق للعادة وان المتحدين عجزوا عن
معارضته مع فرط الاهتمام وكمال
الاشتغال ولهذا كانت معجزة كل
نبي من جنس ما غلب على اهل زمانه
كالسحر في زمن موسى عليه السلام
والطب في زمن عيسى عليه السلام
والموسيقي في زمن داود عليه السلام
والفصاحة في زمن محمد صلى الله
عليه وسلم وثالثا انه لا خفاء في ترتب
الغايات على افعاله وان لم تكن
اغراضا على انا لا ندعي سوى انها
يدل على تصديق قائم بذاته سواء كان غرضا او لم يكن ورابعا ان ظهور المعجزة على يد الكاذب وان جاز عقلا فمعلوم الانتفاء قطعا ومنهم من قال
باستحالته لافضائه الى التعجيز عن الادلة على صدق دعوى الرسالة ولان الصدق لازم لها بمنزلة العلم لاتقان الفعل او لان التسوية بين الصادق
والكاذب سفه وخامسا انها تفيد العلم بالصدق من غير افتقار الى اعتبار اخبار من الله بمنزلة ان يقول جعلتك رسولا وانشأت الرسالة فيك مني

الى من يقدر المعارضة او لمواضعة من القوم ومواقفة في اعلاء كلمته او لحرق او لاستهانة وقلة مبالاة او لاشتغال بماله واهم او عورض ولم ينقل لمانع الرابع احتمل ان لا يكون لغرض التصديق اما لانتفاء الغرض في فعله على ما هو المذهب واما لثبوت غرض آخر مثل ان يكون لطفا بمكلف او اجابة لدعوة او معجزة لنبي آخر او ابتلاء للمكلفين لتضاعف الثواب بالتوقف عن موجبه او للنظر والاجتهاد في دفعه كما في انزال المتشابه او اضلالا للخلق على ما هو المذهب عندكم من ان الله يضل من يشاء من عباده وبعد تسليم انتفاء الاحتمالات وكون المعجزة بمنزلة صريح القول من الله تعالى بان المدعي صادق فهو لا يوجب صدقه الا بعد استحالة الكذب في اخبار الله تعالى ولا سبيل الى ذلك بدليل السمع للزوم الدور ولا بدليل العقل لان غايته ان الكذب قبيح وهو على الله تعالى مستحيل وثبوت المقدمتين بغير دليل السمع في حيز المنع فالجواب اجمالا ان الاحتمالات والتجويزات العقلية لا تنافي العلوم العادية الضرورية القطعية فنحن نقطع بحصول العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة من غير التفات الى ما ذكر من الاحتمالات لا بالنفي ولا بالاثبات كما يحصل في المثال المذكور وان كان الملك ظلوما غشوما كذوبا لا يبالي باغواء رعيته والاستهزاء برسله وتفصيلا اولا انا بينا ان لا مؤثر في الوجود الا الله وحده سيما في مثل احياء الموتى وانقلاب العصا حية وانشقاق القمر وسلام الحجر والمدر على ان مجرد التمكين وترك الدفع من قبل الحكيم القادر المختار كاف في افادة المطلوب ولهذا ذهب المعتزلة الى ان المعجزة تكون فعلا لله تعالى او واقعا بامره او بتمكينه وثانيا ان كلا منهما حصل الجزم بانه خارق للعادة وان التحدي عجزوا عن معارضته مع كونهم احق بها ان امكنت لكثرة اشتغالهم بما يناسب ذلك وكمالهم فيه وفرط اهتمامهم بالمعارضة وتوفر دواعيهم ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنس ما غلب على اهل زمانه وتمهروا بكمالهم فيه وتفاخروا به كالسحر في زمن موسى عليه السلام والطب في زمن عيسى والموسيقى في زمن داود والفصاحة في زمن محمد صلى الله عليهم وسلم وثالثا انه لا خفاء في لا خلاف في ترتب الغايات والآثار على بعض افعاله وان لم نجعلها اعراضا له على انا لا نقول انه فعل المعجزة لغرض التصديق بل انها دلت على تصديق من الله تعالى قائم بذاته سواء جعل من جنس العلم او كلام النفس او غيرهما ورابعا ان ظهور المعجزة على يد الكاذب لاي غرض فرض وان جاز عقلا بناء على شمول قدرة الله فهو ممتنع عادة معلوم الانتفاء قطعا كما هو حكم سائر العاديات وهذا ما قال القاضي ان اقتران ظهور المعجزة بالصدق احد العاديات فاذا جوزنا انخراقها عن مجراها جاز انخلاء المعجزة عن اعتقاد الصدق وحينئذ يجوز اظهارها على يد الكاذب واما بدون ذلك فلا لاستحالة العلم بصدق الكاذب ومنهم من قال باستحالته عقلا فالشيخ لافضائه الى التعجيز عن اقامة الدلالة على صدق دعوى الرسالة والامام وكثير من المتكلمين لان الصدق مدلول بها لازم بمنزلة العلم لاتقان الفعل ولو ظهرت من الكاذب لزم كونه صادقا كاذبا وهو محال والماتريدية لايجابه التسوية بين الصادق والكاذب وعدم التفرقة بين النبي والمتنبي وهو سفه لا يليق بالحكيم وبناء على ان مجرد اظهار المعجزة [illegible] الكلام والاخبار ولئن [illegible] هذا يشير ما قال امام الحرمين انا نجعل اظهار المعجزة تصديقا عن اذان بقول جعلته رسولا وانشاء الرسالة فهو كقولك جعلتك وكيلا واستنبتك لشيء من غير قصد الى اخبار واعلام بثبوت وحصول انه يعتبر القول فيه انشاء لا اخبارا واما الزم لانتفاء الكذب عنه يغير خبر النبي على ما سبق فلا اشكال (قال خاتمة) لا خفاء في ثبوت النبوة بخلق العلم الضروري كعلم الصديق رضي الله عنه وبخبر من ثبت عصمته عن الكذب كنصوص التوراة والانجيل في نبوة نبينا عليه السلام وكاخبار موسى عليه السلام بنبوة هارون وكالب ويوشع عليهم السلام فيما ذكر امام الحرمين من انه لا يمكن نصب دليل

طريق اثبات النبوة على الاطلاق عند المتكلمين هو المعجزة لا غير وهذا لا ينافي خلق العلم الضروري بها او ثبوتها باخبار من نبي آخر او كتاب

على النبوة بدعوى المعجزة لان ما يقدر دليلا ان لم يكن خارقا للعادة او كان خارقا ولم يكن مقرونا بالدعوى لم يصلح دليلا الاتفاق على جواز وقوع الخوارق من الله تعالى ابتداء مجردا عن ما يصلح دليلا للنبوة على الاطلاق وحجة على المنكرين بالنسبة الى كل نبي حتى الذي لا نبي قبله ولا كتاب واما ما سيأتي من الاستدلال على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بما شاع من اخلاقه واحواله فعائد الى المعجزة على ما نبين ان شاء الله تعالى (قال المبحث الثالث٢) في طريقة الفلاسفة هم يقرون بالاحتياج الى النبي والشريعة وبثبوت المعجزة لكن يقررون ذلك على وجه لا يوافق ما علم بالضرورة من الدين اما تقريرهم في الاحتياج الى النبي فهو ان الانسان مدني بالطبع اي محتاج في تعيشه الى التمدن وهو اجتماعه مع بني نوعه للتعاون والتشارك في تحصيل ما يحتاجون اليه من الغذاء الموافق واللباس الواقي من الحر والبرد والمسكن الملايم بحسب الفصول المختلفة والسلاح الحامي عن السباع والاعداء فان كل ذلك مما يحصل بالصناعات ولا يمكن للانسان الواحد القيام بجميعها بل لابد ان يخبز هذا لذاك وذلك يخيط لآخر وآخر يتخذ الابرة له الى غير ذلك من المصالح التي لا بقاء للنوع بدونها ثم ذلك التعاون والتشارك لا يتم الا بمعاملات فيما بينهم ومعاوضات ولا ينتظم الا بقانون متفق عليه مبني على العدل والانصاف ضابط لما لا ينحصر له من الجزئيات لئلا يقع الجور فيختل امر النظام لما جبل عليه كل احد من انه يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه وذلك القانون هو الشرع ولابد له من شارع يقرره على ما ينبغي متميزا عن الآخرين بخصوصية فيه من قبل خالق الكل واستحقاق طاعة وانقياد والا لما قبلوه وانقادوا له وان يكون انسانا يخاطبهم ويلزمهم المعاملة على وفق ذلك القانون ويراجعونه في مواضع الاحتياج ومظان الاشتباه فتلك الخصوصية هي البعثة والنبوة وذلك الانسان الشارع لقوانين المعاملات فيما بينهم والسياسات في حق من يخرج من مصالح البقاء هو النبي فلابد من امر مختص يدل على ان شرعه من عند ربه ويقتضي لمن وقف عليه ان يقر بنبوته وينقاد له وهو المعجزة قالوا وهذا الانسان هو الذي يجتمع فيه خواص ثلث هي الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات ومشاهدة الملك مع سماع كلامه ومعنى ذلك على ما شرحه في الشفاء وغيره انه يكون كاملا في قوته النفسانية اعني الانسانية والحيوانية المدركة والمحركة بمعنى ان نفسه القدسية بصفاء جوهرها وشدة اتصالها بالمبادي العالية المنتقشة بصور الكائنات ماضيها وحاضرها وآتيها وقلة التفاتها الى الامور الجاذبة الى الجهة السافلة تكون بحيث يحصل لها جميع ما يمكن للنوع دفعة او قريبا من دفعة اذ لا بخل هناك ولا احتجاب وانما المانع هو انجذاب القوابل الى عالم الطبيعة وانغماسها في الشواغل عن عالم العقل وان قوته المتخيلة تكون بحيث يتمثل لها العقول المجردة صورا واشباحا يخاطبونه ويسمعونه كلاما منظوما محفوظا وان قوته المحركة تكون بحيث يطيع لها هيولى العناصر فيتصرف فيها تصرفها في بدنه فيعنون بالخصائص هذه القوى وبمشاهدة الملك هذا المعنى فلا يرد الاعتراض بان الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات قد يوجد لغير الانبياء فلا يكون من خواصهم وان مشاهدة الملك وسماع كلامه مجرد عبارة لا يقولون بمعناها على ان الخاصة قد تطلق على الاضافية وان ما ذكر بمجرد اعتبار مقارنته بالتحدي يصير خاصة حقيقة واما تقريرهم في المعجزات فاجمالا انه لا يبعد ان يختص بعض النفوس الانسانية بقوة هي مبدأ لافعال غريبة بسبب ما لها من الخصوصية الشخصية او بسبب امر طار عليها من غير اكتساب او حاصل لها بالاكتساب على ما هو شأن اكثر الاولياء وهذا لا ينافي اتحاد النفوس بحسب النوع وتفصيلا ان المشهور من معجزات الانبياء وكرامات الاولياء ثلث بحسب القوة الانسانية والقوة الحيوانية

٢ قال الحكماء ان الانسان يحتاج في تعيشه الى اجتماع مع بني نوعه وتشارك لا يتم الا بمعاملات ومعاوضات تفتقر الى قانون متفق عليه يقرره على ما ينبغي من تميز عن الآخرين بخصوصية من قبل خالق الكل وآيات تقتضي الاقرار به والانقياد له وهي بحسب القوة الانسانية الاطلاع على المغيبات لاتصال النفس بعالم الغيب وبحسب القوة الحيوانية باعتبار الحركات ظهور افعال يعجز عن امثالها امثاله كحدوث رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمة ومدن فاسدة ونحو ذلك لاختصاص النفس بقوة التصرف فيما عدا بدنها من الاجسام وباعتبار السكنات الامساك عن القوت مدة غير معتادة لانجذاب النفس الى عالم القدس واستتباعها القوة الغاذية وخوادمها ومن ههنا جاز ان تتمثل القوة المتخيلة الكاملة العقول المجردة والنفوس السماوية سيما العقل الفعال الذي له زيادة اختصاص بعالم العناصر اشباحا مصورة تخاطبه وتحدث في سمعه كلاما منظوما يحفظ ويتلى وهذا هو الوحي ونزول الملك والكتاب واما كون ذلك من الله تعالى لنظام المعاش ونجاة المعاد وصلاح العباد مع نفي القصد والغرض من افعاله والعلم بالجزئي على الوجه الجزئي في اوصافه فقرروه بان العناية الالهية اعني احاطة علمه السابق بنظام الموجودات على الوجه اللائق تقتضي فيضان ذلك النظام على الترتيب والتفصيل الذي من جملته وجود الشروع والشارع ليكون الموجود على وفق المعلوم ولاخفاء في ان هذا لا يكفي فيما ثبت بالضرورة من الدين

متن

باعتبار الحركات والسكنات ما اول الاطلاع على المغيبات ومن يعتقد في حال النوم على ما
تعرفه من نفسك وتسمعه من غيرك وسبب ذلك اتصال النفس بالمبادي العالية اعني العقول والنفوس
السماوية المنتقشة بصور ما يستعد الهيولى الحوادث لما تقرر من انها عالمة بذواتها وان العلم بالعلل
والاسباب يوجب العلم بالمعلولات والمسببات غاية الامر ان علم العقول بالحوادث لا يكون الا على وجه كلي
متعال عن قيد الهذية وخصوص الوقتية والكاملون قد يدركونها على الوجه الجزئي اما بجعلها
جزئية بمعونة الحواس الباطنة على ما قررها الحكماء واما لارتسامها في النفوس السماوية
كذلك على ما يراه بعضهم ومعنى اتصال النفس بالمبادي العالية صيرورتها مستعدة لفيضان
العلوم عليها بحصول القوة لها وزوال المانع اعني الشواغل الحسية عنها فتصير كمرآة مجلوة
تحاذي شطر الشمس ولا يلزم من ذلك انتقاشها بجميع ما في المبادي من الصور لان لقبول كل
صورة استعدادا يخصها والثاني ظهور حركات وافعال تعجز عن امثالها القوى البشرية كحدوث
رياح وزلازل وحرق وغرق في هلاك اشخاص ظالمة وخراب مدن فاسدة وانفجار الماء من الاحجار بل
من الاصابع وليس ببعيد لان علاقة النفس مع البدن انما هي بالتدبير والتصرف لا بالحلول والانطباع
فيجوز ان يكون لبعض النفوس من القوة بحيث تتصرف في اجسام آخر غير بدنها بل في كلية العناصر حتى
كانها نفس لعالم العناصر والثالث الامساك عن القوت مدة غير معتادة وليس ببعيد كما في بعض الامراض
لاشتغال الطبيعة بهضم الاخلاط الفاسدة وتحليل المواد الردية عن تحليل المواد المحمودة والرطوبات
الاصلية المحوجة الى البدل فيجوز في حق الاشخاص الكاملة لانجذاب نفوسهم الى جناب
القدس بالكلية واستتباعها القوى الجسمانية التي بها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق
بذلك بل لا يبعد ان يكون هذا في حق هؤلاء اولى واقرب منه في المرض لكون احتياج
المريض الى الغذاء اوفر واوفى اما اولا فلتحلل رطوباته بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء
المزاج واما ثانيا فلفرط احتياجه الى حفظ القوى البدنية بحفظ الرطوبات التي بها تعتدل
الحرارة الغريزية وذلك لما عرض لها بسبب المرض المضاد لها من الفتور واما ثالثا فلاختصاص
العارف بامر يقتضي الاستغناء عن الغذاء وهو السكون البدني الحاصل بسبب ترك القوى
البدنية افاعيلها عند منازعتها النفس واما تقريرهم لنزول الوحي وظهور الملك مع انه
من المجردات دون الاجسام فهو ان النبي ومن يجري مجراه في عدم استيلاء الحواس عليه
قد يشاهد صورا غريبة ويسمع اصواتا عجيبة ليست بمعدومة صرفة ولا موجودة في الخارج
بل في القوة المتخيلة والحس المشترك وربما لا يكون متأديا اليه من طرق الحواس الظاهرة
بل من عالم آخر فلا يبعد ان يكون لبعض افراد الانسان نفس شريفة شديدة الاتصال بعالم
العقل قليلة الالتفات الى عالم الحس ومتخيلة شديدة جدا قوية التلقي من عالم الغيب قليلة
الانغماس في جانب الظاهر لا يعصيها الصورة ولا يشغلها المحسوسات عن افعالها الخاصة
ويحصل لذلك الانسان في اليقظة ان يتصل بعالم الغيب ويتمثل لقوته المتخيلة العقول المجردة
والنفوس السماوية اشباحا مصورة سيما العقل الفعال الذي له زيادة اختصاص بعالم العناصر
فتخاطبه وتحدث في سمعه كلاما مسموعا يحفظ ويتلى ويكون ذلك من قبل الله وملائكته
لا من الانسان وهذا معنى الوحي ونزول الملك والكتاب وقد يكون ذلك على غاية الكمال فيعبر
عنها بمشاهدة وجه الله الكريم وسماع كلامه من غير واسطة واما تقريرهم في كون النبي مبعوثا
من قبل الباري تعالى لحفظ النظام وصلاح العباد في المعاش والمعاد مع انهم لا يثبتون له الفعل
بالاختيار والعلم بالجزئيات ويقطعون بانه بل جميع المبادي العالية لا يفعل لغرض في الامور السافلة
فهو ان العناية الالهية بمخلوقاته اعني احاطة علمه السابق بنظام الموجودات على الوجه الاليق

صلى الله عليه وسلم لانه ادعى
الرسالة وهو ظاهر واظهر المعجزة
لانه اتى بالقرآن المعجز واخبر عن
المغيبات وظهر منه ما لا يعتاد من
الاحوال اما النوع الاول منه فبيان
الاعجاز انه صلى الله عليه وسلم تحدى
باقصر سورة منه مصاقع البلغاء
مع كثرتهم وشهرتهم بالعصبية فعدلوا
عن المعارضة الى المقارعة وهو دليل
العجز ووجه الاعجاز عند الاكثرين
كونه في الطبقة العليا من البلاغة
وعند الكثيرين الصرفة وهي ان
الله تعالى صرف العقول عن المعارضة
مع القدرة عليها ورد بان فصحاء
العرب انما كانوا يتعجبون من ذلك
لا من عدم المعارضة مع سهولتها
وبان ترك كمال البلاغة ادخل في
الاعجاز بالصرفة وبقوله تعالى قل
لئن اجتمعت الانس والجن الآية
وقيل كونه على اسلوب غريب مخالف
لما دل عليه كلامهم وقيل سلامته
عن الاختلاف والتناقض وقيل
اشتماله على دقائق العلوم والحكم
والمصالح وقيل على الاخبار عن
المغيبات ورد بان خرافات مسيلمة و
غيره على ذلك الاسلوب وكلام كثير من
العلماء والحكماء سالم عن الاختلاف
والتناقض ومشتمل على العلوم
والحقائق وكثير من السور خال
عن الاخبار عن المغيبات ووجه دفع
المطاعن اجمالا ان رؤساء العرب مع
حذاقتهم وعداوتهم اعترفوا به
واذعنوا ولم يطعنوا بل نسبوه لكمال
حسنه الى السحر وتفصيلا الجواب
عما يورده بعض المعاندين من اعداء
الدين مثل ان فيه غير العربي
كالاستبرق والسجيل وكيف يكون
عربيا مبينا وان فيه خطاء من جهة ٢

فى الاوقات المترتبة التى يقع كل موجود منها فى واحد من تلك الاوقات يقتضى افاضة ذلك
النظام على ذلك الترتيب والتفصيل الذى من جملته وجود الشرع والشارع ووجوب ما به
يكون النظام على وجه الصواب فيجب ذلك عنه وعن احاطته بكيفية الصواب فى ترتيب وجود
الكل ليكون الموجود على وفق المعلوم وعلى احسن النظام وان لم يكن هناك انبعاث قصد
وطلب منه تعالى وهذا ما قال فى الشفاء ان العناية الالهية تقتضى المصالح التى لها منفعة ما فى البقاء
كانبات الشعر على الاشفار وعلى الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين فكيف لا تقتضى المنفعة التى
هى فى محل الضرورة للبقاء ولتمهيد نظام الخير واساس المنافع كلها وكيف لا يجب وقد وجد
ما هو مبنى عليها ومتعلق بها وكيف يجوز ان يكون المبدأ الاول والملئكة بعده يعلمون ذلك
ولا يعلمون هذا فى الجملة قالوا بوجوب البعثة ولزوم النبوة فمن قال هى واجبة فى الحكمة اراد تبقية
النظام على الوجه اللايق ومن قال فى العناية اراد تمثل النظام فى علمه الشامل ومن قال فى الطبيعة
اراد وجود النظام الكامل ولقد افصح عن المقصود بعض الافصاح من قال ان المدبر الذى يسوق
انوع من النقصان الى الكمال لا بد ان يبعث الانبياء ويمهد الشرايع كما هو موجود فى العالم ليحصل
النظام ويتعيش الاشخاص ويمكن لهم الوصول من النقصان الى الكمال الذى خلقوا لاجله
(قال المبحث الرابع محمد رسول الله ع) ارسله بالهدى ودين الحق ولم يخالف فى ذلك من اهل الملل
والاديان الا البعض من اليهود والنصارى وحجتنا انه عليه السلام ادعى النبوة واظهر المعجزة وكل
من كان كذلك فهو نبى لما بينا اما دعوى النبوة فبالتواتر والاتفاق حتى جرت مجرى الشمس
فى الوضوح والاشراق واما اظهار المعجزة فلانه اتى بالقرآن واخبر عن المغيبات واظهر افعالا
على خلاف المعتاد وبلغت جملتها حد التواتر وان كانت تفاصيلها من الآحاد فلنتكلم فى الانواع
الثلثة اما النوع الاول ففيه ثلث مقامات لبيان اعجاز القرآن ووجه الاعجاز ودفع شبه الطاعنين
اما المقام الاول فهو انه صلى الله تعالى عليه وسلم تحدى بالقرآن ودعا الى الاتيان بسورة مثله
مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء وحصى البطحاء
وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهاة والمباراة والدفاع
عن الاحساب وركوب الشطط فى هذا الباب فعجزوا حتى آثروا المقارعة على المعارضة وبذلوا
المهج والارواح دون المدافعة فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر
الدواعى وعدم الصارف والعلم بجميع ذلك قطعى كساير العاديات لا يقدح فيه احتمال انهم
تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالاة وقلة الالتفات
والاشتغال بالمهمات واما المقام الثانى فالجمهور على ان اعجاز القرآن لكونه فى الطبقة العليا
من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق
بمهارتهم فى فن البيان واحاطتهم باساليب الكلام وهذا مع اشتماله على الاخبار عن المغيبات
الماضية والآتية كما سنذكره وعلى دقايق العلوم الالهية واحوال المبدأ والمعاد ومكارم الاخلاق
والارشاد الى فنون الحكمة العلمية والعملية والمصالح الدينية والدنيوية على ما يظهر للمتدبرين
ويتجلى على المتفكرين وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان اعجازه
بالصرفة وهى ان الله صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب قدرهم
او بسلب دواعيهم او بسلب العلوم التى لا بد منها فى الاتيان بمثل القرآن بمعنى انها لم تكن حاصلة لهم
او بمعنى انها كانت حاصلة فازالها الله وهذا هو المختار عند المرتضى وتحقيقه انه كان عندهم
العلم بنظم القرآن والعلم بانه كيف يؤلف كلام يساويه او يدانيه والمعتاد ان من كان عنده هذان
العلمان يتمكن من الاتيان بالمثل الا انهم كلما حاولوا ذلك ازال الله تعالى عن قلوبهم تلك العلوم

الاعراب مثل ان هذان لساحران
وان فيه مقدار احدى عشرة آية من
كلام البشر وهى رب اشرح لى
صدرى الآيات فكيف يصح التحدى
بسورة واقلها ثلث آيات وان فيه
ما يتمسك به اهل الغواية مثل الرحمن
على العرش استوى وان فيه عيب
التكرار كقصة فرعون وفباى
آلاء ربكما تكذبان وويل يومئذ
للمكذبين وان فيه اختلافا كثيرا
فى القرآت فكيف يصح قوله او كان
من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا وان فيه التناقض مثل
فيومئذ لا يسئل عن ذنبه انس قبلهم
ولا جان مع قوله فوربك لنسألنهم
اجمعين والكذب المحض مثل ولقد
خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة
اسجدوا لآدم والشعر من كل بحر
مثل قوله ومن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر وغير ذلك والجواب انه لا يبعد
توافق اللغتين او جعل الكل عربيا
تغليبا وان الخطاء اما في التخطئة
على ما بين فى علم النحو وان المحكى لا يلزم
ان يكون عبارة المحكى عنه وفى
التشابه فوائد مثل مثوبة النظر
او التوقف والتكرار ربما يكون من
المحاسن والاختلاف المنفى هو تفاوت
النظم بحيث يقصر عن الاعجاز ووهم
التناقض والكذب والشعر من
الجهل بعلم التفسير ومعنى الشعر

وفيه نظر واحتجوا الاول بانا نقطع بان فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السورة ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى الآخر فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السورة وثانيا بان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور والآيات الى شهادة الثقات وابن مسعود رضي الله تعالى عنه قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القرآن معجزا بفصاحته لكان كافيا في الشهادة والجواب عن الاول بان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء وهذه بعينها شبهة من نفى قطعية الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل من آحاد العرب قادرا على الاتيان بمثل قصائد فصحائهم كامرئ القيس واضرابه واللازم قطعي البطلان وعن الثاني بعد صحة الرواية وكون الجمع بعد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا في زمانه وكون كل سورة مستقلة بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن ادنى تغيير لا يخل بالاعجاز وان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلا وقيل اعجازه بنظمه الغريب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل والاشعار وقيل بسلامته عن الاختلاف والتناقض وقيل باشتماله على دقائق العلوم وحقائق الحكم والمصالح وقيل باخباره عن المغيبات ورد بان حماقات مسيلمة ومن يجري مجراه ايضا على ذلك النظم وبانه كثيرا ما يسلم كلام البلغاء عن الاختلاف والتناقض ويشتمل كلام الحكماء على العلوم والحقائق والاخبار عن المغيبات التي لا توجد الا في قليل من الكتاب فان قيل لا يظهر فرق بين كون الاعجاز بنظمه الخاص وكونه ببلاغة النظم ليجعلا مذهبين متقابلين ويجعل كون الاعجاز بالامرين جميعا مذهبا ثالثا ينسب الى القاضي على ما قال امام الحرمين ان وجه الاعجاز عنده هو اجتماع الجزالة مع الاسلوب والنظم المخالف لاساليب كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ ربما توجد في بعض الخطب والاشعار من كلام اعاظم البلغاء لا ينحط عن جزالة القرآن انحطاطا بينا قاطعا للاوهام وربما يقدر نظم ركيك يضاهي نظم القرآن على ما روي من ترهات مسيلمة الكذاب الفيل وما ادريك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل فلزم كون الاعجاز بالنظم البديع مع الجزالة اعني البلاغة وهو التعبير عن معنى سديد بلفظ شريف وافٍ بتأدية المقصود من غير مزيد ثم قال وفي القرآن سوى النظم والبلاغة وجهان آخران من الاعجاز هما الاخبار عن قصص الاولين من غير سماع وتلقين والاخبار عن المغيبات المستقبلة متكررة متوالية قلنا معنى الاول ان نظم القرآن وتركيبه يخالف المعتاد من اساليب كلام العرب اذ لم يعهد فيه كون المقاطع على مثل يعلمون ويفعلون والمطالع على مثل يا ايها الناس ويا ايها المزمل والحاقة ما الحاقة وعم يتساءلون وامثال ذلك ومعنى الثاني ان نظمه بالغ في الفصاحة والمطابقة لمقتضى الحال الحد الخارج عن طوق البشر وكان معنى النظم على الاول ترتب الكلمات وضم بعضها الى البعض وعلى الثاني جمعها مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل على ما قال عبد القاهر ان النظم هو توخي معاني النحو فيما بين الكلم على حسب الاغراض التي يصاغ لها الكلام ولهذا زيادة بيان في بعض كتبنا في فن البيان وقد استدل على بطلان الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته ويرقصون رؤسهم عند سماع قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك الآية لذلك لا لعدم تأتي المعارضة مع سهولتها في نفسها الثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم كونه

مقدورا للكل فيقصد نفى ذلك فان قيل لو كان القصد الى الاعجاز بالبلاغة لكان ينبغى ان يؤتى بالكل فى اعلى الطبقات لكونه ابلغ فى خرق العادة والمذهب ان الله تعالى قادر على ان يأتى بما هو افصح مما اوتى به وابلغ وان بعض الآيات فى باب البلاغة اعلى وارفع كقوله تعالى وقيل يا ارض ابلعى ماءك الآية بالنسبة الى سورة الكافرين مثلا قلنا هذا اوفى بالغرض واوضح فى المقصود بمنزلة صانع يبرز من مصنوعاته ما ليس غاية مقدوره ونهاية ميسوره ثم يدعو جماهير الحذاق فى الصناعة الى ان يأتوا بما يوازى او يدانى دون ما القاه واهون ما ابداه واما المقام الثالث فاشراف العرب مع كمال حذاقتهم فى اسرار الكلام وفرط عداوتهم للاسلام لم يجدوا فيه للطعن مجالا ولم يوردوا فى القدح مقالا ونسبوه الى السحر على ما هو دأب المحجوج المبهوت تعجبا من فصاحته وحسن نظمه وبلاغته واعترفوا بانه ليس من جنس خطب الخطباء وشعر الشعراء وان له حلاوة وعليه طلاوة وان اسافله مغدقة واعاليه مثمرة فآثروا المقارعة على المعارضة والمقاتلة على المقاولة وابى الله الا ان يتم نوره على كره من المشركين ورغم المعاندين وحين انتهى الامر الى من بعدهم من اعداء الدين وفرق الملحدين اخترعوا مطاعن لبست الاهزئة للساخرين وضحكة للناظرين منها ان فيه كلمات غير عربية كالاستبرق والسجيل والقسطاس والمقاليد فكيف يصح انه عربى مبين فرد بان ذلك من توافق اللغتين او المراد انه عربى النظم والتركيب او الكل عربى على سبيل التغليب ومنها ان فيه خطاء من جهة الاعراب مثل ان هذان لساحران وان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون ولكن الراسخون فى العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك والمقيمين الصلوة ورد بان كل ذلك صواب على ما بين فى علم الاعراب ومنها ان فيه مما يكذب به حيث اخبر بانه لا يتيسر للبشر والجن بل الانس والجن الاتيان بمثل سورة منه واقل السور ثلث آيات ثم حكى عن موسى مع اعترافه بان هارون افصح منه مقدار احدى عشرة آية منه وهى قوله رب اشرح لى صدرى ويسر لى امرى الى قوله انك كنت بنا بصيرا ورد بان المحكى لا يلزم ان يكون لهذا النظم بعينه على ان المختار عند البعض فى التحدى به سورة من الطوال او عشر من الاوساط ومنها ان فيه متشابهات يتمسك بها اهل الغواية كالمجسمة بمثل الرحمن على العرش استوى ورد بانها تنيل المثوبة بالنظر والاجتهاد فى طلب المراد او الفوائد لا تحصى بالرجوع الى الراسخين فى العلم ومنها ان فيه عيب التكرار كاعادة قصة فرعون فى عدة مواضع وكاعادة فبأى آلاء ربكما تكذبان وويل يومئذ للمكذبين فى سورة الرحمن والمرسلات ورد بانه ربما يكون من محاسن الكلام على ما يقرره علماء البيان فيما وقع منه فى القرآن ومنها ان فيه قوله لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وانت تجد فيه من الاختلاف المسموع من اصحاب القراءة ما يربى على اثنى عشر الفا ورد بان المراد من الاختلاف المنفى هو التفاوت فى مراتب البلاغة بحيث يكون بعضه قاصرا عن مرتبة الاعجاز لا يقال تقدير الطعن فاسد عن اصله لانه استدلال بثبوت اللازم على ثبوت الملزوم لانا نقول لا بل هو مبنى على ان كلمة لو فى اللغة تفيد انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط يعنى عدم وجدان الاختلاف فيه بسبب انه ليس من عند غير الله واما اذا حملت كلمة لو فى الآية على ما هو قانون الاستدلال كما فى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فهو استدلال بنفى اللازم على نفى الملزوم اى لكن لم يوجد فيه الاختلاف فلم يكن من عند غير الله وتمام تحقيق هذا المقام يطلب من شرحنا لتلخيص المفتاح ومنها ان فيه التناقض كقوله تعالى فيومئذ لا يسئل عن ذنبه انس ولا جان مع قوله فوربك لنسئلنهم اجمعين عما كانوا يعملون ليس لهم طعام الا من ضريع مع قوله ولا طعام الا من غسلين الى غير ذلك من مواضع يتوهم فيها التنافى فى الكلامين ورد بمنع وجود شرائط التناقض

وقد بين ذلك على التفصيل في كتب التفسير ومنها ان جنسة الكذب المحض كقوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم للقطع بان الامر بالسجود لم يكن بعد خلقنا وتصويرنا وورد بان المراد خلق ابينا آدم وتصويره ومنها ان فيه الشعر من كل بحر وقد قال وما علمناه الشعر فمن الطويل فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ومن المديد واصنع الفلك باعيننا ومن البسيط فاصبحوا لا ترى الا مساكنهم ومن الوافر ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين ومن الكامل والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم ومن الهزج تالله لقد آثرك الله علينا ومن الرجز ودانية عليهم ظلالها وذللت قطوفها تذليلا ومن الرمل وجفان كالجواب وقدور راسيات ومن السريع قال فما خطبكم يا سامري ومن المنسرح انا خلقنا الانسان من نطفة ومن الخفيف ارأيت الذي يكذب بالدين فذلك الذي يدع اليتيم ومن المضارع يوم التناد يوم تولون مدبرين ومن المقتضب في قلوبهم مرض ومن المجتث مطوعين من المؤمنين في الصدقات ومن المتقارب واملي لهم ان كيدي متين ورد بان مجرد كون اللفظ على هذه الاوزان لا يكفي بل لا بد من تعمد الوزن وعند البعض من التقفية على ان في اكثر ما ذكر نوع تغيير ولو سلم فالتغليب باب واسع (قال واما النوع الثاني) من انواع المعجزات اخباره عن الغيوب الماضية والمستقبلة اما الماضية فكقصة موسى وفرعون وقصة يوسف وقصة ابراهيم ونوح ولوط وغيرهم عليهم السلام على تفاصيلها وطولها من غير سماع من احد ولا تعلم من كتاب على ما اشير اليه بقوله ذلك من انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا واما المستقبلة فمنها ما في القرآن كقوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها الم غلبت الروم الى قوله وعد الله لا يخلف الله وعده سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب سيهزم الجمع ويولون الدبر ستدعون الى قوم اولي بأس شديد ليستخلفنهم في الارض لتدخلن المسجد الحرام ليظهره على الدين كله لا يأتون بمثله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا ان الذي فرض عليك القرآن لرادك الى معاد ومنها ما ليس فيه كقوله عليه السلام لعلي رضي الله عنه تقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين ولعمار تقتلك الفئة الباغية وقوله عليه السلام زويت لي الارض فاريت مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك امتي ما زوي لي منها وقوله الخلافة بعدي ثلاثون سنة وكاخباره بهلاك كسرى وقيصر وزوال ملكهما وانفاق كنوزهما في سبيل الله وباستيلاء الاتراك الى غير ذلك مما ورد في صحاح الاحاديث وقد اقترنت بدعوى النبوة فتميز عن الكرامات وبطهارة النفس وصلاح الاعمال وترك المراجعة الى احوال الكواكب والنظر في آلاتها فيتميز عن السحر والكهانة والنجوم وامثال ذلك (قال واما النوع الثالث) من انواع المعجزات افعال ظهرت منه عليه السلام على خلاف العادة تزيد على الف قد فصلت في دلائل النبوة بعضها ارهاصية ظهرت قبل دعوى النبوة وبعضها تصديقية ظهرت بعدها وتنقسم الى امور ثابتة في ذاته وامور متعلقة بصفاته وامور خارجة عنهما فالاول كالنور الذي كان ينقلب في آبائه الى ان ولد وكولادته مختونا مسرورا واضعا احدى يديه على عينيه والاخرى على سوءته وما كان من خاتم النبوة بين كتفيه وطول قامته عند الطول ووساطته عند الوسط ورؤيته من خلفه كان يرى من قدامه والثاني كاجتماع الغاية القصوى من الصدق والامانة والعفاف والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع لاهل المسكنة والشفقة على الامة والصابرة على متاعب النبوة والمواظبة على مكارم الاخلاق وكبلوغه النهاية في العلوم والمعارف الالهية وتمهيد المصالح الدينية والدنيوية وككونه مجاب الدعوة على ما دعى لابن عباس رضي الله تعالى عنه بقوله اللهم فقهه في الدين فصار امام المفسرين ودعا على عتبة بن ابي لهب بقوله اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه

(واما النوع الثاني) من الماضية قصص الانبياء وغيرهم ومن المستقبلة الواردة في التنزيل قوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها * الم غلبت الروم الى قوله تعالى لا يخلف الله وعده سيهزم الجمع ويولون الدبر لتدخلن المسجد الحرام ونحو ذلك وفي الحديث قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لعلي كرم الله وجهه تقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين ولعمار رضي الله تعالى عنه تقتلك الفئة الباغية وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم سيبلغ ملك امتي ما زوي لي منها واخباره بزوال ملك كسرى وقيصر وباستيلاء الاتراك وغير ذلك من

واما النوع الثالث فكان النور الذي كان يتنقل في آبائه وولادته مختونا مسرورا وخاتم النبوة ورؤيته من خلفه وكاتصافه بغاية الصدق والامانة والعفة والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع والشفقة والصبر والمعارف والمكارم والمصالح وكونه مستجاب الدعوة وكسور الاوثان وسقوط شرف قصور الاكاسرة ليلة ولادته واظلال السحاب عليه وانشقاق القمر واقتلاع الشجر وتسليم الحجر ونبوع الماء من بين اصابعه وحنين الجذع وشكاية النوق وشهادة الشاة المسمومة وتسبيح الحصى ونحو ذلك مما لا يكاد يحصى من

الاسد وعلى مضر بقوله اللهم اشدد وطأتك على مضر واجعل عليهم سنين كسنى يوسف
فمنع الله القطر عنهم سنين وعلى من لحقه من الكفار حين خرج من الغار بقوله يا ارض خذيه
فساخت قوايم فرسه وانشالت كخرور الاوثان سجدا ليلة ولادته وسقوط شرف قصور الاكاسرة
واظلال السحاب عليه وكانشقاق القمر وانقلاع الشجر وتسليم الحجر ونبوع الماء من بين اصابعه
الى ان رويت الجنود ودوابهم وشبع الخلق الكثير من طعامه اليسير وحنين الجذع فى مسجد المدينة
حين انتقل منه الى المنبر وشكاية النوق من اصحابها وشهادة الشاة المشوية يوم خيبر بانها
مسمومة ودرور الضرع من الشاة اليابسة الجرباء لام معبد حين مسح يده عليها وخطاب
الذئب وهب ابن اوس بقوله اتعجب من اخذى شاة هذا محمد يدعو الى الحق فلا تجيبونه
وتسبيح الحصى وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى (قوله وقد يستدل ٧) ما سبق هو العمدة فى اثبات النبوة والزام
الحجة على المجادل والمعاند وقد يذكر وجوه اخر تقوية له وتتميما وارشاد الطالب الحق وتعليما الاول انه قد
اجتمع فيه من الاخلاق الحميدة والاوصاف الشريفة والسير المرضية والكمالات العلمية والعملية
والمحاسن الراجعة الى النفس والبدن والنسب والوطن ما يجزم العقل بانه لا يجتمع الا لنبى وتفاصيل ذلك
تصنيف على حدة الثانى ان من نظر فيما اشتملت عليه شريعته مما يتعلق بالاعتقادات والعبادات
والمعاملات والسياسات والآداب وعلم ما فيها من دقايق الحكمة علم قطعا انها ليست
الا وضعا الهيا ووحيا سماويا والمبعوث بها ليس الا نبيا الثالث انه انتصب مع ضعفه وفقره
وقلة اعوانه وانصاره خربا لاهل الارض آحادهم واوساطهم واكاسرتهم وجبابرتهم فضلل
آرائهم وسفه احلامهم وابطل ملاهم وهدم دولهم وظهر دينه على الاديان وزاد على مر الاعصار
والازمان وانتشر فى الآفاق والاقطار وشاع فى المشارق والمغارب من غير ان تقدر الاعداء
مع كثرة عددهم وعددهم وشدة شوكتهم وشكيمتهم وفرط حميتهم وعصبيتهم وبذلهم غاية
الوسع فى اطفاء انواره وطمس آثاره على اخماد شرارة من ناره فهل يكون ذلك الا بعون الهى
وتأييد سماوى الرابع انه ظهر احوج ما كان الناس الى من يهدى الى الطريق المستقيم ويدعو
الى الدين القويم وينظم الامور ويضبط حال الجمهور لكونه زمان فترة من الرسل وتفرق للسبل
وانحراف فى الملل واختلال للدول واشتغال للضلال واشتغال بالمحال فالعرب على عبادة
الاوثان ووأد البنات والفرس على تعظيم النيران ووطئ الامهات والترك على تخريب البلاد
وتعذيب العباد والهند على عبادة البقر وسجود الحجر والشجر واليهود على الجحود والنصارى
حيارى فيمن ليس بوالد ولا مولود وهكذا سائر الفرق فى اودية الضلال واخبية الخيال والخبال
افيليق بحكمة الملك الحق المبين ان لا يرسل رحمة للعالمين ولا يبعث من يجدد امر الدين وهل
ظهر احد يصلح لهذا الشان ويؤسس هذا البنيان غير محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم
بن عبد مناف بن قصى بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤى بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن
خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان عليه افضل الصلوات واكمل التحيات
(الخامس النصوص ٧) الواردة فى كتب الانبياء المتقدمين المنقولة الى العربى المشهورة فيما
بين اهلها اما فى التورية فههنا ما جاء فى السفر الخامس جاء الله من طور سيناء واشرق من سعير
واستعلن من جبال فاران يريد الاخبار عن انزال التورية على موسى بطور سيناء والانجيل على
عيسى بسعير فانه كان يسكن من سعير بقرية تسمى ناصرة وانزال القرآن على محمد بمكة فان
فاران فى طريق مكة قبل المدن بميلين ونصف وهو كان المنزل وقد بقى اليوم على يسار الطريق
من العراق الى مكة وهذا ما ذكر فى التورية ان اسمعيل اقام برية فاران يعنى بادية العرب ومنها
ما جاء فى السفر الخامس انه تعالى قال لموسى صلى الله تعالى عليه وسلم انى مقيم لهم نبيا من بنى

٧ وقد يستدل بوجوه اخر تشهد للمتصف بنبوته صلى الله عليه وسلم احدها ما اجتمع فيه من الكمالات العلمية والعملية والنفسانية والبدنية والخارجية الثانى ما اشتمل عليه شريعته من امر الاعتقادات والعبادات والمعاملات والسياسات وغير ذلك الثالث ظهور دينه على الاديان مع قلة الانصار والاعوان وكثرة اهل الضلالة والعدوان الرابع انه ظهر على فترة من الرسل واختلال فى الملك وانتشار الضلال واشتهار المحال وافتقار الى من يجدد امر الدين ويدفع فى صدور الملحدين ويرفع لواء المتقين ولم يكن بهذه الصفة غيره من العالمين متن

٦) الخامس نصوص الكتب السماوية ففى التورية جاء الله من طور سينا واشرق من سعير واستعلن من جبال

له وليسمعن منه ويجري قوله في فيه ويقول لهم ما آمره به والرجل الذي لا يقبل قول النبي الذي
يتكلم باسمي فانا انتقم منه ونقول يعني اخوة بني اسرائيل بنو اسماعيل على ما هو المتعارف
فلا ينصرف الى من بعد موسى من انبياء بني اسرائيل ولا الى عيسى لانهم لم يكونوا من بني اخوتهم
ولا لموسى لكونه صاحب شريعة مستأنفة بل هو مثبت مصالح الدارين فتعين محمد صلى الله
تعالى عليه وسلم ومنها ما جاء في السفر الاول انه تعالى قال لابراهيم عليه السلام ان هاجر تلد
ويكون من ولدها من يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه بالخشوع واما في الانجيل فمنها
ما ورد في الاصحاح الرابع عشر انا اطلب لكم الى ابي حتى يمنحكم ويعطيكم فارقليطا ليكون
معكم الى الابد والفارقليط روح الحق اليقين وفي الخامس عشر واما الفارقليط روح القدس
الذي يرسله ابي باسمي هو يعلمكم ويمنحكم جميع الاشياء وهو يذكركم ما قلته لكم ثم قال واني
قد اخبرتكم بهذا قبل ان يكون حتى اذا كان ذلك تؤمنوا به وقرنه باسمي يعني بالنبوة وسمى
الفارقليط كاشف الخفيات وفي السادس عشر اقول لكم الآن حقا يقينا ان انطلاقي عنكم خير لكم
فان لم انطلق عنكم الى ابي لم يأتكم الفارقليط وان انطلقت ارسلته اليكم فاذا جاء هو يفند
اهل العالم ويدينهم ويوبخهم ويوقفهم على الخطيئة والبر فاذا جاء روح الحق واليقين
يرشدكم ويعلمكم ويدبركم جميع الحق لانه ليس يتكلم بدعة من تلقاء نفسه واما في الزبور فقوله
تقلد ايها الجبار السيف فان ناموسك وشرائعك مقرونة بهيبة يمينك وسهامك مسنونة والامم
يخرون تحتك وقوله قال داود اللهم ابعث جاعل السنة حتى يعلم الناس انه بشر يعني ابعث محمدا
حتى يعلم الناس ان عيسى بشر قال في تلخيص المحصل وامثال هذا كثير في كتب الانبياء المتقدمين
يذكرها المصنفون الواقفون على كتبهم ولا يقدر المخالف على دفعها او صرفها الى تأويل آخر
ولا على ان يكتمها ولقد جمع ابو الحسين البصري في كتاب غرر الادلة ما يوقف من نصوص التورية
على صحة نبوة محمد عليه السلام واما المنكرون انكر المشركون والنصارى والمجوس ومن يجري
مجراهم نبوة محمد عليه السلام بغيا منهم وحسدا وعنادا ولددا من غير تمسك بشبهة واكثر
اليهود تمسكوا بانه لو كان نبيا لزم نسخ دين موسى واللازم باطل اما اولا فلبطلان النسخ مطلقا
لوجهين احدهما انه ان لم يكن لمصلحة فعبث وان كان لمصلحة ابطالها عند شرعية الحكم
المنسوخ فجهل وان كان لمصلحة علمها واهملها اولا ثم راعاها فبداء ونقول ان كان في شرعية
الحكم المنسوخ مصلحة ابطلها ابطالها عند النسخ فجهل وان كان يعلمها فراعاها اولا ثم
اهملها فبداء والجواب انه لمصلحة تجددت وحصلت بعد ما لم يكن فان المصالح تختلف باختلاف
الازمان والاحوال فرب دواء يصلح في الصيف دون الشتاء ولزيد دون عمرو وايضا ورد في التورية
ان آدم امر بتزويج بناته من بنيه ثم نسخ وفاقا وثانيهما ان الحكم اما موقت مثل صم غدا فنسخه
بعد ذلك لا يكون نسخا واما مؤبد مثل صم ابدا فنسخه تناقض بمنزلة قولك الصوم واجب ابدا
وليس بواجب واما مرسل لا توقيت فيه ولا تأبيد وحينئذ فان علم الله تعالى استمراره ابدا
فلا يرتفع للزوم الجهل او الى غاية ما فلا رفع بعدها ولا نسخ والجواب انه مرسل في توقيت الوجوب
مثلا وتأبيده والمعلوم عند الله استمرار الوجوب الى غاية هي وقت نسخه ورفعه ولا تناقض في ذلك
سواء كان الواجب موقتا او مؤبدا بمنزلة قولك صوم الغد او الابد واجب [illegible]
وانما التناقض في رفع الوجوب بعد تأبيده كما اذا قيل الوجوب ثابت ابدا ثم نسخ فيكون زمانه
لا وجوب فيه وهذا لا نزاع في امتناعه وهو المراد بقولهم ان النسخ ينافي التأبيد وعليه يبنى
امتناع نسخ شريعتنا والفرق بين كون التأبيد راجعا الى الواجب او الى الوجوب مما يتضح
بالرجوع الى الاصل الذي مهدنا في بحث الرؤية في قوله تعالى لا تدركه الابصار على ان التحقيق

ثم قال وقال انى انطلق الى ابي
والكم متى انطلقت عنكم ويعطيكم فارقليطا
ليكون معكم الى الابد وقال الزبور وتقلد
ايها الجبار السيف فان ناموسك
وشرائعك مقرونة بهيبة يمينك
وسهامك مسنونة والامم يخرون تحتك
واما المنكرون فاكثرهم اهل جهل
وعناد ونفاية منشئ الآخرين القدح
في النسخ مطلقا وفي نسخ دين موسى
خصوصا اما الاول فلوجهين
احدهما انه اما لا لمصلحة فعبث
او لمصلحة لم يعلمها اولا فجهل
او علمها واهملها ثم راعاها فبداء
قلنا لمصلحة تجددت وثانيهما
ان الحكم اما موقت فنسخه
لا يكون نسخا واما مؤبد فنسخه
تناقض واما مرسل ففي علم الله اما
ان يستمر الى الابد فلا يرتفع او الى غاية ما
فبعدها لا رفع ولا نسخ قلنا مرسل
في توقيت الوجوب مثلا وتأبيده
وما بعده والمعلوم استمرار الوجوب
الى وقت النسخ ولا تناقض فيه
وان كان الواجب ابدا كما اذا قلت
صوم الابد واجب واما الثاني
فلوجهين احدهما تواتر التأبيد مثل
تمسكوا بالسبت ابدا قلنا افتراء ولو سلم
فعبارة عن طول الزمان وثانيهما
انه ان كان قد صرح بدوام شريعته
فذاك او بانقطاعها لزم تواتر ذلك
لتوفر الدواعي ولم يتواتر او سكت
عن الامرين فزمان لا يتكرر ولا يتقرر
حتى ينسخ وقد تقرر قلنا صرح
بالانقطاع ولم يتواتر لقلة الدواعي
والنقلة في كل طبقة او سكت وتقررت
بحكم الاصل او تكرر الاسباب ومنها

ان لارفع ههنا وانما النسخ بيان لانتهاء حكم شرعي سبق على الاطلاق واما ثانيا فلبطلان نسخ
شريعة موسى عليه السلام لوجهين الاول انه تواتر النص منه على تأبيدها مثل تمسكوا بالسبت
ابدا وهذه شريعة مؤبدة مادامت السموات والارض والجواب انه افتراء على موسى عليه السلام
ودعوى تواتره مكابرة واوضح لما ظهرت المعجزات على عيسى او محمد عليهما السلام ولاظهروه
في زمانهما احتجاجا عليهما ولو اظهروه لاشتهر لتوفر الدواعي على انه كثيرا ما يعبر بالتأبيد
فالدوام عن طول الزمان وثانيهما انه اما ان يكون صرح بدوام شريعته فيدوم او بانقطاعها
فيلزم تواتره لكونه من الامور العظام التي تتوفر الدواعي على نقلها ولم تتواتر او سكت عن الدوام
والانقطاع فيلزم ان لا يتكرر ولا يتقرر الى اوان النسخ وقد تقرر والجواب انه صرح بانقطاعها
بالناسخ ولم يتواتر لعدم توفر الدواعي ولقلة الناقلين في بعض الطبقات اذ لم يبق من اليهود في زمان
بخت نصر الا القليل من القليل او سكت وقد تقرر وتكرر بناء على تكرر الاسباب والمحال او على ان
الاصل في الثابت هو البقاء حتى يظهر دليل العدم (قال المبحث الخامس ٢) يريد انه مبعوث
الى الثقلين لا الى العرب خاصة على ما زعم بعض اليهود والنصارى زعما منهم ان الاحتياج
الى النبي انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتابين ورد بما مر من احتياج الكل الى من يجدد امر
الشريعة بل احتياج اليهود والنصارى اكثر لاختلال دينهم بالتحريفات وانواع الضلالات
مع ادعائهم انه من عند الله تعالى والدليل على عموم بعثته وكونه خاتم النبيين لا نبي بعده ولا نسخ
لشريعته هو انه ادعى ذلك بحيث لا يحتمل التأويل واظهر المعجزة على وفقه وان كتابه المعجز
قد شهد بذلك قطعا كقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قل اني رسول الله اليكم جميعا قل اوحي
الي انه استمع نفر من الجن الآيات ولكن رسول الله وخاتم النبيين ليظهره على الدين لا يقال
في القرآن ما يدل على ان التورية والانجيل هدى للناس من غير تفرقة بين ما يوافق القرآن
ويخالفه فيختص هداية القرآن وبعثة محمد عليه السلام بقومه الذين هم العرب على ما يشير اليه
بقوله وما ارسلناك من رسول الا بلسان قومه لانا نقول هما هدى للناس من قبل نزول القرآن
او هدى لهم الى الايمان بمحمد عليه السلام والاتباع لشريعته لما فيهما من البشارة ببعثته
والانباء عن الاهتداء بمتابعته فان قيل اليس عيسى عليه السلام حيا بعد نبينا رفع الى السماء
وسينزل الى الدنيا قلنا بلى ولكنه على شريعة نبينا لا يسعه الا اتباعه على ما قال عليه السلام
في حق موسى انه لو كان حيا لما وسعه الا اتباعي فيصح انه خاتم الانبياء بمعنى انه لا يبعث نبي بعده
واجمع المسلمون على ان افضل الانبياء محمد لان امته خير الامم لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت
للناس وكذلك جعلناكم امة وسطا وتفضيل الامة من حيث انها امة تفضيل للرسول الذي
هم امته ولانه مبعوث الى الثقلين وخاتم الانبياء والرسل ومعجزته الظاهرة الباهرة باقية على وجه
الزمان وشريعته ناسخة لجميع الاديان وشهادته قائمة في القيامة على كافة البشر
الى غير ذلك من خصايص لا تعد ولا تحصى وقوله تعالى ورفع بعضهم درجات
اشارة الى ذلك والاحاديث الصحاح في هذا المعنى كثيرة حتى قال عليه السلام
انا اكرم الاولين والآخرين على الله تعالى ولا فخر فما قال عليه السلام لا تخيروني على
موسى وما ينبغي لعبد ان يقول اني خير من يونس بن متى تواضع منه واختلفوا في الافضل
بعده فقيل آدم لكونه ابا البشر وقيل نوح لطول عبادته ومجاهدته وقيل ابراهيم لزيادة توكله
واطمينانه وقيل موسى لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لكونه روح الله وصفيه وفضله النصارى
على الكل بانه كلمة القاها الى مريم وروح منه طاهر مقدس لم يخلق من نطفة وقد ولدته سيدة
نساء العالمين المطهرة عن الادناس وربي في حجر الانبياء والاولياء وتكلم في المهد بعبودية نفسه

م المبحث الخامس قد دلت النصوص
وانعقد الاجماع على انه مبعوث الى
الناس كافة بل الى الثقلين لا الى العرب
خاصة وانه خاتم النبيين لا نبي بعده
ولا نسخ لشريعته وانه افضل الانبياء
وامته خير الامم واختلفوا في الافضل
بعده فقيل آدم وقيل ابراهيم وقيل
موسى وقيل عيسى وفضله النصارى
على الكل بانه روح من الله تعالى
وتقدس وكلمة القاها الى سيدة نساء
العالمين المطهرة عن الادناس وربي
في حجر الانبياء وتكلم في المهد ولم يخل
قط عن التوحيد والشرايع ولم يلتفت
الى زخارف الدنيا ولذاتها ولم يسع
في هلاك احد ولم يمت بل رفع الى السماء
واختص بمعجزات مثل الاحياء قلنا
بل الافضل من كان غاية في التوحيد
والمعارف وانه في الخيرات والكمالات
مع ولادته من المشركين والمشركات
ونشأته فيما بينهم ومن دام على
ملاحظة جناب القدس مع الشغل
الظاهر بما يؤدي الى نظام امر العباد
في المعاش والمعاد والى رفع قواعد
الحق وهدم اساس الباطل بالجهاد
ومن اختص بمعجزة باقية على وجه
الزمان وروضته ظاهرة تأتيها الزوار
وتستنزل بها البركات متن

وربوبيته انه لم يغفل زمانا من التوحيد والشرائع والم يلتفت الى زخارف الدنيا ولم يستمتع بلذاتها
ولم يدخر قوت يوم ولم يسع في هلاك نفس او سبيها او استرقاقها ولا في اخذ مال ولا ولد ولا ابلاء
لاحد معجزاته من احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص اظهر المعجزات واشهرها ثم هو في السماء
ومن زمرة الاحياء ونبوته مما اتفق عليها ذوو الآراء واعترف بها خاتم الانبياء والجواب ان البعض
من ذلك مجتمعة لنا وشاهد بفضل نبينا كالولادة من المشركين والمشركات والنشو في حجرهم مع
المواظبة على التوحيد ولطف عادات وكالاقبال على الجهاد وقمع المشركين وقهر اعداء الدين وكا
لقيام بمصالح نظام العالم مع الاستغراق في التوجه الى جانب القدس واما معجزاته فمما اشتهر
نبينا اشهر باخبار من نبينا وكتابه مع ذلك ما هي من معجزاته ثم الكون ميتا في الارض اسم
للامة من الكون حيا في السماء بحيث صارت الروضة المقدسة مهبطا للبركات ومصعدا
للدعوات وموطنا للالتجاء على البدايات الى غير ذلك من انواع الخيرات ونبوة محمد صلى الله
عليه وسلم مما اطبق به الجماء وشهد به رب الارض والسماء واتفق عليه من سبقه من الانبياء
وخص اسمه بما لا يسعه العد والاحصاء وقد اشرقت الارض بنورها اشراق الشمس في كبد
السماء فصياح الحصاة نباح الكلاب في الليلة القمراء (قال الخاتمة ٥) قد ثبت معراج النبي صلى الله
عليه وسلم بالكتاب والسنة واجماع الامة الا ان الخلاف في انه في المنام او في اليقظة وبالروح فقط
او بالجسد والى المسجد الاقصى فقط او الى السماء والحق انه في اليقظة بالجسد الى المسجد الاقصى
بشهادة الكتاب واجماع القرن الثاني ومن بعدهم ثم الى السماء بالاحاديث المشهورة والمنكر
مبتدع ثم الى الجنة او العرش او طرف العالم على اختلاف الآراء بخبر الواحد وقد اشتهر انه نعت
لقريش المسجد الاقصى على ما هو عليه واخبرهم بحال عيرهم وكان على ما اخبر وبما رأى
في السماء من العجائب وبما شاهد من احوال الانبياء على ما هو مذكور في كتب الاحاديث لنا
انه امر ممكن اخبر به الصادق ودليل الامكان اما تماثل الاجسام فيجوز الخرق على السماء
كالارض وعروج الانسان كغيره واما عدم دليل الامتناع وانه لا يلزم من فرض وقوعه محال
وايضا لو كان دعوى النبي صلى الله عليه وسلم المعراج في المنام او بالروح لما انكره الكفرة غاية
الانكار ولم يرتد بعض من اسلم ترددا منه في صدق النبي عليه السلام تمسك المخالف بما روى
عن عائشة رضي الله عنها انها قالت والله ما فقدت جسد محمد رسول الله وعن معاوية انها كانت
رؤيا صالحة وانت خبير بانه على تقدير صحة روايته لا يصلح حجة في مقابلة ما ورد من الاحاديث
واقوال كبار الصحابة واجماع القرون اللاحقة (قال المبحث السادس ٢) في عصمة الانبياء وقد
سبق ان المعجزة تقتضي الصدق في دعوى النبوة وما يتعلق بها من التبليغ وشرعية الاحكام
فامتنع صدوره عن الانبياء من القبائح اما ان يكون منافيا لما تقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق
بالتبليغ اولا والثاني اما ان يكون كفرا ومعصية غيره وهي اما ان تكون كبيرة كالقتل والزنا او صغيرة
منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وهم بمعصية كل ذلك اما عمدا
او سهوا وبعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة وقد
جوزه القاضي سهوا زعما منه انه لا يدخل في التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد جوزه
الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره
تقية واحترازا عن القاء النفس في التهلكة ورد بان اولى الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة لضعف
الداعي وشوكة المخالف وكذا عن تعمد الكبائر بعد البعثة فعندنا سمعا وعند المعتزلة عقلا وجوزه
الحشوية اما لعدم دليل الامتناع واما المسهى من شبه الوقوع وكذا عن الصغائر المنفرة لاخلالها
بالدعوة الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا ونص

ومعراج النبي صلى الله عليه وسلم الى
المسجد الاقصى ثابت بالكتاب وهو
وهو في اليقظة وبالجسد باجماع
القرن الثاني ثم الى السماء بالخبر
المستفيض ثم الى الجنة او الى العرش او الى
طرف العالم بخبر الواحد وما روى عن
عائشة رضي الله عنها انها قالت والله
ما فقدت جسد رسول الله صلى الله
عليه وسلم وعن معاوية انها كانت رؤيا
صالحة لا يعارض ما ذكرنا على انه
لو ادعى المعراج للروح او في المنام لما
انكره الكفار غاية الانكار متن

٢ الانبياء معصومون عما ينافي مقتضى
المعجزة كالكذب في التبليغ وجوزه
القاضي سهوا وعن الكفر وجوزه
الازارقة حيث جوزوا الذنب مع
القول بان كل ذنب كفر وعن تعمد
الكبائر سمعا عندنا وعقلا عند المعتزلة
وجوزه الحشوية وعن الصغائر المنفرة
وكذا تعمد غير المنفرة
خلافا للامام الحرمين وابي هاشم
والمختار عن سهو الكبيرة ايضا لنا
لو صدر عنهم الذنب لزم حرمة
اتباعهم ورد شهاداتهم ووجوب
زجرهم واستحقاقهم العذاب والذم
وعدم نيلهم عهد النبوة وكونهم غير
مخلصين وغير مسارعين في الخيرات
وغير معدودين من المصطفين الاخيار
واللوازم منتفية وفي قيام بعض الوجوه
على الصغيرة وسهو الكبيرة نظر
احتج المخالف بما نقل من نسبة المعصية
والذنب اليهم ومن توبتهم واستغفارهم
والجواب اجمالا رد ما نقل آحادا وحمل
المتواتر والمنصوص على السهو او ترك
الاولى او ما قبل البعثة او نحو ذلك
والتفاصيل في التفاسير

البعثة الى نفي الصغائر ولو سهوا والمذهب عندنا منع الكبائر بعد البعثة مطلقا والصغائر عمدا لا سهوا لكن لا يصرون ولا يقرون بل ينبهون فينتبهون وذهب امام الحرمين منا وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا لنا انه لو صدر عنهم الذنب لزم امور كلها منتفية الاول حرمة اتباعهم لكنه واجب بالاجماع وبقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله الثاني رد شهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق الآية والاجماع على ذلك لكنه منتف للقطع بان من يرد شهادته في القليل من متاع الدنيا لا يستحق القبول في امر الدين القائم الى يوم الدين الثالث وجوب منعهم وزجرهم لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه منتف لاستلزامه ايذاءهم المحرم بالاجماع ولقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الآية الرابع استحقاقهم العذاب واللعن واللوم والذم لدخولهم تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقوله الا لعنة الله على الظالمين وقوله لم تقولون ما لا تفعلون وقوله أتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات الخامس عدم نيلهم عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان المراد به النبوة او الامامة التي دونها السادس كونهم غير مخلصين لان المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع وبقوله تعالى في ابراهيم ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي يوسف انه من عبادنا المخلصين السابع كونهم من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم قطعي البطلان الثامن عدم كونهم مسارعين في الخيرات ومعدودين عند الله من المصطفين الاخيار اذ لا خير في الذنب لكن اللازم منتف لقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وحصول المطلوب من هذه الوجوه محل بحث لان وجوب الاتباع انما هو فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما ليس بزلة ولا طبع واستحقاق العذاب ورد الشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار على صغيرة من غير انابة ورجوع ولزوم الزجر والمنع واستحقاق العذاب واللوم انما هو على تقدير التعمد وعدم الانابة ومع ذلك فلا يتأذى به النبي بل يبتهج بمجرد كبيرة سهوا او صغيرة ولو عمدا لا يعد المرء من الظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان ولا من حزب الشيطان سيما مع الانابة وعلى كون الخيرات لعموم كل فعل وترك فمسارعة البعض اليها او كونه من زمرة الاخيار لا ينافي صدور ذنب عن آخر سيما سهوا او مع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة على نفي الكبيرة سهوا او الصغيرة الغير المنفرة عمدا على ما هو المتنازع محل نظر احتج المخالف بما نقل من اقاصيص الانبياء وما شهد به كتاب الله من نسبة المعصية والذنب اليهم ومن توبتهم واستغفارهم وامثال ذلك والجواب عنه اما اجمالا فهو ان ما نقل آحادا مردود وما نقل متواترا او منصوصا في الكتاب محمول على السهو والنسيان او ترك الاولى او كونه قبل البعثة او غير ذلك من المحامل والتأويلات واما تفصيلا فمذكور في التفاسير وفي الكتب المصنفة في هذا الباب اما في قصة آدم عليه السلام فامران احدهما ما ورد في التنزيل من انه عصى وغوى وازله الشيطان وخالف النهي عن اكل الشجرة واعترف بظلمه نفسه وعوتب قولا وفعلا بقوله تعالى الم انهكما عن تلكما الشجرة وبنزع اللباس والاخراج من الجنة ثم تاب الله تعالى عليه واجتباه والجواب انه كان قبل البعثة كيف ولم تكن له في الجنة امة وكان عن نسيان لقوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما او كان زلة وسهوا حيث ظن ان المنهي شجرة بعينها وقد قرب فردا آخر من جنسها وانما عوتب لترك التيقظ والتنبه لاصابة المراد وقد يعتذر بانه وان كان عمدا لكن لم يكن الا صغيرة وهذا هو الظاهر الآن فيه تسليما للمدعى وثانيهما قوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة

ثم جعل منهما زوجها الى قوله جعلا له شركاء فيما آتاهما و لم يقل احد فى حق الانبياء بالشرك
فى الالوهية او قبل البعثة فالوجه انه على حذف المضاف اى جعل اولادهما له شركاء بدليل
قوله تعالى فتعالى الله عما يشركون او المراد ما وقع له من الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته
او الخطاب لقريش والنفس الواحدة قصى و معنى جعل منها زوجها جعلها من جنسها
عربية قرشية واشراكهما فيما آتاهما الله تسمية اولادهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار
ونحو ذلك واما الشبهة فى حق نوح عليه السلام فهو ان قوله تعالى يا نوح انه ليس من اهلك
تكذيب له فى قوله ان ابنى من اهلى والجواب انه ليس للتكذيب بل للتنبيه على ان المراد بالاهل فى
الوعد هو الاهل الصالح او المعنى انه ليس من اهل دينك او انه اجنبى منك وانما نسبته الى نفسك
باياتك لما روى من انه كان ابن امرأته والاجنبى انما يعد من آل النبى اذا كان له عمل
صالح واما الشبهة فى حق ابراهيم عليه السلام فهو انه كذب فى قوله تعالى هذا ربى و بل
فعله كبيرهم وانى سقيم والجواب ان الاول على سبيل الفرض و التقدير كما يوضع الحكم الذى
يراد ابطاله او على الاستفهام او على الانكار فى مقام النظر والاستدلال وذلك قبل البعثة والثانى
على التعريض والاستهزاء والثالث على ان به مرض الهم والحزن من عنادهم او الحمى على ما قيل
واما الشبهة فى قصة يوسف من جهة يعقوب عليهما السلام الافراط فى المحبة والحزن والبكاء
والجواب انه لا معصية فى ميل النفس سيما من يلوح عليه آثار الخير والصلاح وانواع الكمال ولا فى بث
الشكوى والحزن الى الله تعالى فى مصائب يكون من جهة العباد سيما وقيل انه كان من خوف
ان يموت يوسف عليه السلام على غير دين الاسلام ومن جهة الاخوة ما فعلوا بيوسف وما قالوا
من الكذب والجواب انهم لم يكونوا انبياء ومن جهة يوسف الهم المشار اليه بقوله تعالى ولقد همت به
وهم بها وجعل السقاية فى رحل اخيه والرضاء بسجود اخوته وابويه له والجواب ان ذلك
قبل البعثة او المراد وهم بها لولا ان رأى برهان ربه على ان يكون الجواب المحذوف ما دل عليه
الكلام السابق و يكون التقدير لولا ان رأى برهان ربه لخالطها او المراد الميلان المذكور
فى الطبيعة البشرية لا الهم بالمعصية والقصد اليها او هو من باب المشاركة اى شارف ان يهم
بها و بالجملة فلا دلالة ههنا على العزم و القصد الى المعصية فضلا عما ذكره الحشوية
من الحشويات ولهذا ورد فى هذا المقام من الثناء على يوسف ما ورد من غير ان نعى عليه زلة
او يذكر له استغفار وتوبة و اما جعل السقاية فى رحل اخيه فقد كان باذنه ورضاه بل باذن الله
تعالى ونسبة السرقة الى الاخوة تورية عما كانوا فعلوا بيوسف مما يجرى مجرى السرقة او هو
قول المؤذن والسجدة كانت عندهم تحية وتكرمة كالقيام والمصافحة او كانت بمجرد انحناء
وتواضع لا وضع جبهة واما فى قصة موسى فقتل القبطى و توبته عنه واعترافه لكونه من عمل
الشيطان محمول على انه كان خطأ وقبل البعثة واذنه للسحرة فى اظهار السحر بقوله القوا ما انتم
ملقون ليس رضاء به بل الغرض اظهار ابطاله او اظهار معجزته و لا يتم الا به وقيل لم يكن
حراما حينئذ والقاء الالواح كان عن دهشة وتحير لشدة غضبه والاخذ برأس هارون وجره اليه
لم يكن على سبيل الايذاء بل كان يدنيه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال فخاف هارون
ان يحمله بنو اسرائيل على الايذاء و يفضى الى شماتة الاعداء فلم يثبت بذلك ذنب له و لا لهرون
فانه كان ينهاهم عن عبادة العجل وقوله للخضر لقد جئت شيئا نكرا اى عجبا وما فعله الخضر كان
باذن الله تعالى واما فى قصة داود عليه السلام فلم يثبت سوى انه خطب امرأة كان خطبها
اوريا فزوجها اولياؤها داود دون اوريا او سأل ان ينزل عنها فيطلقها وكان ذلك عادة فى عهده
وكان زلة منه لاستغنائه بتسعة وتسعين والخصمان كانا ملكين ارسلهما الله تعالى اليه لينبهاه

فلما تنبه استغفر ربه وخر راكعا واناب وسياق الآيات يدل على كرامته عند الله تعالى ونزاهته عما ينسبه اليه الحشوية الا انه بالغ في التضرع والتحزن والبكاء و الاستغفار استعظاما للزلة بالنظر الى ماله من رفيع المنزلة وتقرير الملكين تمثيل وتصوير للقصة لا اخبار بمضمون الكلام ليلزم الكذب ويحتاج الى ما قيل ان المتخاصمين كانا الصين دخلا عليه للسرقة فلما رآهما اخترعا الدعوى اوكانا راعيي غنم ظلم احدهما الآخر والكلام على حقيقته واما في قصة سليمان فامور احدها ما اشير اليه بقوله اذ عرض عليه بالعشي الصافنات الجياد الخ وذلك انه اشتغل باستعراض الافراس حتى غربت الشمس وغفل عن العصر اوعن ورد كان له وقت العشي فاغتم لذلك واسترد الافراس فعقرها والجواب ان ذلك كان على سبيل السهو والنسيان و عقر الجياد وضرب اعناقها كان لاظهار الندم وقصد التقرب الى الله تعالى والتصدق على الفقراء من احب ماله على ان من المفسرين من قال المراد حبه للجهاد واعلاء كلمة الله وضمير توارت للجياد لا للشمس وانما طفق مسحا بالسوق والاعناق تشريفا لها اوامتحانا او اظهارا الاصلاح آلة الجهاد بنفسه وثانيها ما اشير اليه بقوله ولقد فتنا سليمان الآية فان كان ذلك ماروى انه ولد له ابن فكان يغذوه في السحابة خوفا من ان تقتله الشياطين اوتخبله عما راعه الى ان القى على كرسيه ميتا فتنبه لخطائه في ترك التوكل فاستغفر واناب فهذا مما لا بأس به وغايته ترك الاولى و لبس في التحفظ و مباشرة الاسباب ترك الامتثال لامر التوكل على ماقال عليه السلام اعقلها وتوكل وكذا ماروى انه قال لاطوفن الليلة على سبعين امرأة كل واحدة تأتي بفارس مجاهد في سبيل الله ولم يقل ان شاء الله فلم تحمل الا امرأة واحدة جاءت بشق واحد له عين واحدة و يد واحدة و رجل واحدة فالقته القابلة على كرسيه واما ماروى عن حديث الخاتم والشيطان وعبادة الوثن في بيته وجلوس الشيطان على كرسيه فعلى تقدير صحته يجوز ان يكون اتخاذ التماثيل غير محرم في شريعته وعبادة التماثيل في بيته غير معلوم له وثالثها ما يشعر به قوله تعالى وهب لى ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي من الحسد وعدم ارادة الخير للغير والجواب ان ذلك لم يكن حسدا بل طلبا للمعجزة على وفق ما غلب في زمانه ولاق بحاله فانهم كانوا يتفاخرون في ذلك العهد بالملك والجاه وهو كان ناشيا في بيت الملك والنبوة ووارثا لهما اواظهارا لامكان طاعة الله وعبادته مع هذا الملك العظيم و قيل اراد ملكا لا يورث مني وهو ملك الدين لا الدنيا اوملكا لا اسلبه ولا يقوم فيه غيري مقامي كما وقع ذلك مرة وقيل ملكا خفيا لا ينبغي للناس وهي القناعة وقيل كان ملكه عظيما فخاف ان لا يقوم غيره بشكره ولا يحافظ فيه على حدود الله واما في قصة يونس مما يشعر به قوله تعالى و ذا النون اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه فالجواب ان المغاضبة على الكفار المعاندين لا على الله تعالى ومعنى لن نقدر ان نضيق عليه كما في قوله تعالى فقدر عليه رزقه فلا يوجب شكا في القدرة ومعنى الظلم في قوله اني كنت من الظالمين ترك الافضل وهو الصبر وهذا معنى قوله تعالى ولا تكن كصاحب الحوت اي في ترك الصبر على معاندة الكفار واما في حق نبينا فقوله استغفر لذنبك ولقد تاب الله على النبي وليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك محمول على ما فرط منه من الزلة وترك الافضل وقوله ووجدك ضالا فهدى معناه فقدان الشرايع والاحكام وقيل انه ضل في صباه في بعض شعاب مكة فرده ابو جهل الى عبد المطلب وقيل ضل في طريق الشام حين خرج به ابو طالب و بالجملة لا دلالة على العصيان والميل عن طريق الحق و لذا قال ما ضل صاحبكم وما غوى وقوله ووضعنا عنك وزرك مثل لما كان يثقل عليه و يغتم من فرطاته قبل النبوة او من جهله بالشرايع و الاحكام اومن تهالكه على اسلام اولى العناد وتلهفه و قوله عفا الله عنك لم اذنت لهم تلطف في الخطاب وعتاب على ترك الافضل وارشاد الى الاحتياط في تدبيره

تحريمات قوله ما كان لنبي ان يكون له اسرى الآية وقوله لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم فيه
عذاب عظيم عتاب على ترك الافضل وهو ان لا يرضى باختيار الصحابة الفداء وكذا الكلام
في قوله لم تحرم ما احل الله لك وقوله تعالى عبس وتولى ان جاءه الاعمى وما روي من انه قرأ
بعد قوله افرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى
فرد عليه جبريل فوقع منه حزن وشاق خوفا شديدا فنزل قوله تعالى وما ارسلنا من رسول
ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته تسلية له فالجواب انه كان من القاء الشيطان لا تعمدا
منه وقيل بل الغرانيق هي الملائكة وكان هذا قرآنا فنسخ وقيل معنى تمنى النبي حديث النفس
وكان الشيطان يوسوس اليه غير الهدى فينسخ الله وساوسه من نفسه ويهديه الى الصواب
وقوله وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله احق ان تخشاه عتاب على اخفاء
في نفسه عزيمة تزوج زينب عند تطليق زيد اياها خوفا من طعن المنافقين ولا اختفاء في ان اخفاء
امر دنيوي خوفا من طعن اعداء الدين ليس من المعاصي فضلا عن الكبائر بل غايته زلة وترك
الاولى وكذا ميلان القلب الى زينب واما مثل قوله يا ايها النبي اتق الله ولا تطرد الذين يدعون ربهم
فلا تكونن من الممترين لئن اشركت ليحبطن عملك وان كنت في شك مما انزلنا اليك فاسئل الذين
يقرؤن الكتاب فالجواب ان الامر لا يقتضي سابقة تركه ولا النهي سابقة فعله ولا الشرط وقوع
مضمونه وبالجملة مسألة جواز الصغيرة عمدا على الانبياء في معرض الاجتهاد لا قاطع فيها لا نفيا
ولا اثباتا فان قيل ما بال زلة الانبياء حكيت بحيث تقرأ باعلى الصوت على وجه الزمان مع ان الله
غفار ستار وقد امرنا بالستر على من ارتكب ذنبا قلنا ليدل على صدق الانبياء وكون ما يأتون ليس
بامر من الله من غير اخفاء لشيء وليكون امتحانا للامم كيف يعملون بانبيائهم بعد الاطلاع
على زلاتهم وليعلموا ان الانبياء مع جلالة قدرهم وكثرة طاعاتهم كيف التجأوا الى التضرع
والاستغفار في ادنى زلة وان الصغيرة ليست مما يقدح في الولاية والايمان البتة او تقع مكفرة لا غائلة لها
بحيث لا عتاب عليها ولا عقاب (قال خاتمة ٦) من شروط النبوة المذكورة وكمال العقل والذكاء
والفطنة وقوة الرأي ولو في الصبي كعيسى ويحيى عليهما السلام والسلامة عن كل ما ينفر عنه
كزنا الآباء وعهر الامهات والغلظة والفظاظة والعيوب المنفرة كالبرص والجذام ونحو ذلك
والامور المخلة بالمروءة كالاكل على الطريق والحرف الدنيئة كالحجامة وكل ما يخل بحكمة البعثة
من اداء الشرائع وقبول الامة (قال وقد ورد ٨) يعني قد ذكر في بعض الاحاديث بيان عدد الانبياء
والرسل على ما روي عن ابي ذر الغفاري انه قال قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم كم الانبياء
فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا قلت وكم الرسول فقال ثلثمائة وثلاثة عشر جما غفيرا لكن ذكر
بعض العلماء ان الاولى ان لا يقتصر على عددهم لان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط
لا يفيد الا الظن ولا يعتبر الا في العمليات دون الاعتقادات وههنا حصر عددهم يخالف ظاهر قوله
تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص ويحتمل ايضا مخالفة الواقع واثبات نبوة من ليس
بنبي ان كان عددهم في الواقع اقل مما ذكر ونفي النبوة عمن هو نبي ان كان اكثر فالاولى عدم التنصيص
على عدد (قال البحث السابع ٧) جمهور المسلمين على ان الملائكة اجسام لطيفة تظهر في صور
مختلفة وتقوى على افعال شاقة هم عباد مكرمون يواظبون على الطاعة والعبادة ولا يوصفون بالذكورة
والانوثة واستقر الخلاف بين المسلمين في عصمتهم وفي فضلهم على الانبياء ولا قاطع في احد
الجانبين فلنذكر تمسكات الفريقين في المقامين المقام الاول اعني العصمة فتمسك المثبتون بمثل
قوله تعالى وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى بل
عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى قوله وهم من خشيته مشفقون وقوله تعالى

٦ (خاتمة) النبوة مشروطة بالذكورة وكمال العقل وقوة الرأي والسلامة عن المنفرات كزنا الآباء وعهر الامهات والغلظة ومثل البرص والجذام والحرف الدنيئة وكل ما يخل بالمروءة وحكمة البعثة ونحو ذلك
متن

٨ وقد ورد في الحديث ان عدد الانبياء مائة الف واربعة وعشرون الفا وعدد الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر لكن الاولى ترك التنصيص لانه ربما يفضي الى اثبات النبوة حيث ليس ونفيها حيث ليس ويخالف ظاهر قوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك
متن

٧ البحث السابع الملائكة عباد مكرمون يواظبون على الطاعة ويظهرون في صور مختلفة ويقدرون على افعال شاقة ومع كونهم اجساما احياء لا يوصفون بذكورة ولا انوثة واختلفت الامة في عصمتهم وفي ٨

لايستكبرون عن عبادته ولايستحسرون يسبحون الليل والنهار لايفترون ولاخفاء فى ان امثال
هذه العمومات تفيد الظن وان لم تفد اليقين ومايقال انه لاعبرة بالظنيات فى باب الاعتقادات
فان اريد انه لايحصل منه الاعتقاد الجازم ولايصح الحكم القطعى فلا نزاع فيه وان اريد
انه لايحصل الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان تمسك النافون بوجوه الاول ان ابليس مع كونه
من الملائكة بدليل تناول امر الملائكة بالسجود فى قوله تعالى واذقلنا للملائكة اسجدوا لآدم
اياه ولذا هوتب بقوله تعالى وما منعك ان لاتسجد اذامرتك وبدليل صحة استثنائه منهم
فى قوله تعالى فسجدوا الاابليس وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الاابليس ابى
واستكبر وكان من الكافرين ورد بالمنع بل كان من الجن ففسق عن امر ربه وانما درج فى الملائكة
على سبيل التغليب لكونه جنيا واحدا مغمورا فيمابينهم لايقال معنى قوله كان من الجن صار اوكان
من طائفة من الملائكة مسماة بالجن شانهم الاستكبار لانانقول هذامع كونه كلاما على السندخلاف
الظاهر الثانى ان قولهم فى جواب انى جاعل فى الارض خليفة اتجعل فيها من يفسد فيها
ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اغتياب للخليفة واستبعاد لفعل الله تعالى بحيث
يشبه صورة الانكار بمعنى انه لاينبغى ان يكون واتباع للظن ورجم بالغيب فيما لايليق واعجاب
بانفسهم وتزكية لها وامثال هذه تخل بالعصمة لامحالة والجواب ان الاغتياب انما يكون حيث
الغرض اظهار منقصة الغير والتزكية حيث الغرض اظهار منقبة النفس ولايتصور ذلك
بالنسبة الى علام الغيوب بل الغرض التعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف من يتصف
بما لايليق بذلك مع وجود الاولى والاليق وانما علموا ذلك باعلام من الله تعالى اومشاهدة
من اللوح اومقايسة بين الجن والانس بمشاركتهما فى الشهوة والغضب المفضيين الى الفساد
وسفك الدماء لايقال قوله تعالى انبئونى باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين اى فى انى استخلف
من يتصف بما ذكرتم ينافى كون ذلك متحققا معلوما لهم باعلام من الله تعالى اواخبارا او بمشاهدة
من اللوح لانا نقول المعنى ان كنتم صادقين فى انى استخلف من يتصف بذلك من غير حكم
ومصالح وصفات تلايم الاستخلاف اذالتعجب انما يكون عند ذلك ولذا قال فى الرد عليهم
انى اعلم مالاتعلمون اشارة الى تلك الحكم والمصالح لايقال ففيه دلالة على نفى العصمة باثبات
الكذب فى الجملة لانانقول هذا القدر من الخطا والسهو لاينافى العصمة ولايوجب المعصية
الثالث قصة هاروت وماروت ملكين بينا بل يعذبان لارتكابهما السحر والجواب منع
ارتكابهما العمل بالسحر واعتقاد تأثيره بل انزل الله تعالى عليهما السحر ابتلاء للناس فمن
تعلمه وعمل به فكافر ومن تجنبه اوتعلمه ليتوقاه ولايغتربه فهو مؤمن وهما كانا يعظان الناس
ويقولان انما نحن فتنة للناس وابتلاء فلاتكفروا اى لاتعتقدوا ولاتعملوا فان ذلك كفر
وتعذيبهما انماهو على وجه المعاتبة كماتعاتب الانبياء على السهو والزلة من غير ارتكاب
منهما الكبيرة فضلا عن كفر واعتقاد سحرا وعمل به واليهود هم الذين يدعون ان الواحد
من الملائكة قد يرتكب الكبيرة فيعاقبه الله بالمسخ واما المقام الثانى فذهب جمهور اصحابنا
والشيعة الى ان الانبياء افضل من الملائكة خلافا للمعتزلة والقاضى وابى عبدالله الحليمى منا وصرح
بعض اصحابنا بان عوام البشر من المؤمنين افضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل
من عوام البشر اى غير الانبياء لنا وجوه نقلية وعقلية الاول ان الله تعالى امر الملائكة
بالسجود لآدم والحكيم لايأمر بسجود الافضل للادنى واباء ابليس واستكباره والتعليل
بانه خير من آدم لكونه من نار وآدم من طين يدل على ان المأموربه كان سجود تكرمة وتعظيم
لاسجود تحية وزيارة ولايسجد الاعلى للادنى اعظاما له ورفعا لمرتبته وهضما لنفوس الساجدين

٨ فضلهم على الانبياء تمسك القائلون
بالعصمة بمثل قوله تعالى وهم لا
يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم
ويفعلون مايؤمرون يسبحون الليل
والنهار لا يفترون والمخالفون بان
ابليس مع كونه من الملائكة ابى واستكبر
وكان من الكافرين وبان قول
الملائكة اتجعل فيها من يفسد فيها
الآية اغتياب للخليفة واستبعاد لفعل
الله تعالى واعجاب بانفسهم وبان
هاروت وماروت يعذبان لارتكابهما
السحر والجواب ان ابليس من الجن
وعدمن الملائكة تغليبا وان الاغتياب
والاعجاب انما هوحيث يكون الغرض
منقصة الغير ومنقبة النفس وانما
غرضهم التعجب والاستفسار عن
حكمة استخلاف من لا يليق به مع
وجود اللائق وان هاروت وماروت
لم يكونا مرتكبين للسحر ولامعتقدين
لتأثيره وانما انزل عليهما السحر
ابتلاء للناس وكانا يعلمان ويعظان
ويقولان انما نحن فتنة وتعذيبهما
معاتبة كما يعاتب الانبياء وتمسك
القائلون بفضل الانبياء وهم جمهور
اصحابنا والشيعة بوجوه الاول امر
الملائكة بالسجود لآدم سجدة
الادنى للاعلى تعظيما وتكرمة لازيارة
وتحية بدليل استكبار ابليس وتعليله
بانه خير منه لكونه من نار وآدم من
طين الثانى امر آدم بتعليمهم الاسماء
قصدا الى اظهار فضله الثالث
ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم
وآل عمران على العالمين الذين من
جملتهم الملائكة الرابع ان المواظبة
على الطاعات مع الشواغل واكتساب
الكمال مع العوايق ادخل فى استحقاق
الثواب

منن

الثاني ان آدم انبأهم بالاسماء وعلمه الله من الخصائص والعلم افضل من المتعلم وسوق الآية يدل على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية آدم ودفع ما توهموا فيه من النقصان ولذا قال الله تعالى الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال ان لهم ايضا علوما جمة اضعاف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار المتوالية الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين وقد خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا مخصص للملائكة عن العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات الرابع ان للبشر شواغل عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة والموانع الخارجة والداخلة فالمواظبة على العبادات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاد القوة العاقلة يكون اشق وادخل في الاخلاص وابلغ في استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة لا يقال لو سلم انتفاء الشهوة والغضب وسائر الشواغل في حق الملائكة فالعبادة مع كثرة المتاعب والشواغل انما تكون اشق وافضل من الاخرى اذا استويا في المقدار وباقي الصفات وعبادة الملائكة اكثر وادوم فانهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون والاخلاص الذي به القوام والنظام واليقين الذي هو الاساس والتقوى التي هي الثمرة فيهم اقوى واقوم لان طريقهم العيان لا البيان والمشاهدة لا المراسلة لانا نقول انتفاء الشواغل في حقهم مما لم ينازع فيه احد ووجود المشقة والالم في العبادة والعمل عند عدم المنافي والمضاد مما لا يعقل قلت او كثرت وكون باقي الصفات في حق الانبياء اضعف وادنى مما لا يسمع ولا يعقل وقد يتمسك بان الملائكة عقل بلا شهوة والبهائم شهوة بلا عقل والانسان كلاهما فاذا ترجح شهوته على عقله يكون ادنى من البهائم لقوله تعالى بل هم اضل فاذا ترجح عقله على شهوته يجب ان يكون اعلى من الملائكة وهذا عائد الى ما سبق لان تمام تقريره هو ان الكامل آثر النقصان مع التمكن من الكمال وكل من فعل كذا فهو افضل وادنى ممن آثره بدونه لان ايثار الشيء مع وجود المضاد والمنافي ارجح وابلغ من ايثاره بدونه فيلزم ان يكون من آثر الكمال مع التمكن من النقصان افضل واكمل ممن آثره بدونه واما التمسك بقوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم والتكريم المطلق لاحد الاجناس يشعر بتفضيله على غيره فضعيف لان التكريم لا يوجب التفضيل سيما مع قوله تعالى وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا فانه يشعر بعدم التفضيل على القليل وليس غير الملائكة بالاجماع كيف وقد وصف الملائكة ايضا بانهم عباد مكرمون (قال وتمسك المخالفون ٢) ايضا بوجوه نقلية وعقلية اما النقليات فمنها قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصصهم بالتواضع وترك الاستكبار في السجود وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر والتعظم حاصلة لهم ووصفهم باستمرار الخوف وامتثال الاوامر ومن جملتها اجتناب المنهيات ومنها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون وصفهم بالقرب والشرف عنده وبالتواضع والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى ان قال وهم من خشيته مشفقون وخصهم بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية وهذه الامور اساس كافة الخيرات والجواب ان جميع ذلك انما يدل على فضيلتهم لا افضليتهم سيما على الانبياء ومنها قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول اني ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل والجواب انه انما قال

٨ والمخالفون وهم المعتزلة والقاضي والحليمي تمسكوا بوجوه الاول الآيات الدالة على شرفهم وقربهم وكرامتهم ومواظبتهم على الطاعة وترك الاستكبار واجيب بانها لا تفيد الافضلية الثاني قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول اني ملك واجيب بان المعنى لست بملك حتى يكون لي القوة والقدرة على انزال العذاب باذن الله كما كان لجبريل او يكون لي العلم بذلك باخبار الله تعالى بلا واسطة الثالث مانهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين واجيب بانه مع كونه تخييلا من الشيطان انما يفيد الافضلية على آدم قبل النبوة الرابع علمه شديد القوى يعني جبريل والمعلم افضل واجيب بانه مبلغ وانما التعليم من الله الخامس لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فانه تعالى لا يترقى عن هذا الامر الادنى ولا من هو دونه ولا يقال ولا من هو دونه واجيب بان التعبير انما يفيد زيادة في الجملة لا سيما بالرفع والاستنكاف ككون عيسى عليه السلام ولد بلا اب والارض فالمعنى ولا من هو فوقه في ذلك وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى عليه السلام السادس اطراد تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء واجيب بانه لتقدمهم في الوجود او في قوة الايمان بهم لخفاء امرهم السابع انها مجردة في ذواتها متعلقة بالهياكل العلوية مبرأة عن ظلمة المادة وعن الشرور والآفات مختصة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل قوية على الافعال العجيبة مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخيرات ٧

ذلك حين استعجله قريش العذاب الذى اوعدوابه بقوله تعالى والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمعنى انى لست بملك حتى يكون لى القوة والقدرة على انزال العذاب باذن الله كما كان لجبرئيل عليه السلام اويكون لى العلم بذلك باخبار من الله بلاواسطة ومنها قوله تعالى مانهيكما ربكما عن هذه الشجرة الاان تكونا ملكين اى الاكراهة ان تكونا ملكين يعنى ان الملكية بالمرتبة العليا وفى الاكل من الشجرة ارتقاء اليها والجواب ان ذلك تمويه من الشيطان وتخييل ان مايشاهد فى الملك من حسن الصورة وعظم الخلق وكمال القوة يحصل باكل الشجرة ولوسلم فغاية التفضيل على آدم عليه السلام قبل النبوة ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى يعنى جبرئيل عليه السلام والمعلم افضل من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ وانما تعليم من الله تعالى ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اى لايترفع عيسى فى العبودية ولامن هوارفع منه درجة كقولك لن يستنكف من هذا الامر الوزير ولاالسلطان واوعكست احلت بشهادة علماء البيان والبصراء باساليب الكلام وعليه قوله تعالى ولن ترضى عنك اليهود ولاالنصارى اى مع انهم اقرب مودة لاهل الاسلام ولهذا خص الملائكة بالمقربين منهم لكونهم افضل والجواب ان الكلام سبق لرد مقالة النصارى وغيرهم فى المسيح وادعائهم فيه مع النبوة البنوة بل الالوهية والترفع عن العبودية لكونه روح الله ولد بلااب ولكونه يبرئ الاكمه والابرص والمعنى لايترفع عيسى عن العبودية ولامن هوفوقه فى هذا المعنى وهم الملائكة الذين لااب لهم ولاام ويقدرون على مالايقدر عليه عيسى عليه السلام ولادلالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب وسائر الكمالات الايرى ان فيما ذكرت من المثال لم يقصد الزيادة والرفعة فى الفضل والشرف والكمال بل فيما هومظنة الاستنكاف والرضا كالغلبة والاستكبار والاستعلاء فى السلطان وقرب المودة فى النصارى ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسل ولايعقل له جهة سوى الافضلية والجواب انه يجوز ان يكون بجهة تقدمهم فى الوجود اوفى قوة الايمان بهم والاهتمام به لانهم اخفى فالايمان بهم اقوى وبالتحريض عليه احرى واما العقليات فمنها ان الملائكة روحانيات مجردة فى ذواتها متعلقة بالهياكل العلوية مبرأة عن ظلمة المادة وعن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالعقل من غير شوائب الجهل والنقص والخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط قوية على الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخير ولا كذلك حال البشر والجواب ان مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة ومنها ان اعمالهم المستوجبة للمثوبات اكثر لطول زمانهم وادوم لعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصى المنقصة للثواب وعلومهم اكمل واكثر لكونهم نورانيين روحانيين يشاهدون اللوح المحفوظ المنتقش بالكائنات واسرار المغيبات والجواب ان هذا لايمنع كون اعمال الانبياء وعلومهم افضل واكثر ثوابا لجهات اخر كقهر المضاد والمنافى وتحمل المتاعب والمشاق ونحو ذلك على مامر

(قال المبحث الثامن الولى هو العارف بالله تعالى ٧) وصفاته المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصى المعرض عن الانهماك فى اللذات والشهوات وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة وبهذا يمتاز عن المعجزة وبمقارنة الاعتقاد والعمل الصالح والتزام متابعة النبى عن الاستدراج وعن مؤكدات تكذيب الكذابين كماروى ان مسيلمة دعا لاعوران تصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء ويسمى هذا اهانة وقد تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم من المحن والمكاره وتسمى معونة فلذا قالوا ان الخوارق

٧ واجيب بان بعضها على قواعد الفلسفة وبعضها مشترك وبعضها معارض الثامن ان اعمالهم اكثر وادوم واقوم وعلومهم اكمل واكثر واجيب بان المقرون بقهر المضاد وتحمل المشاق ادخل فى استحقاق الثواب

متن

٧ العارف همته عما سواه والكرامة ظهور امر خارق للعادة من قبله بلا دعوى النبوة وهى جائزة ولو بقصد الولى ومن جنس المعجزات لشمول قدرة الله تعالى وواقعة كقصة مريم وآصف واصحاب الكهف وماتواتر جنسه من الصحابة والتابعين وكثير من الصالحين وخالفت المعتزلة لانها توجب التباس النبى بغيره اذ الفارق هو المعجزة والخروج عن بعض العادة لكثرة الاولياء وانسداد باب اثبات النبوة لاحتمال ان تكون المعجزة اكراما لاتصديقا والاخلال بعظم قدر الانبياء لمشاركة الاولياء والجواب ان الكرامة لاتقارن دعوى النبوة وكثرتها تكون استمرار نقض العادة والمقارنة للدعوى تفيد القطع بالصدق عادة والكرامة تزيد جلالة قدر الانبياء حيث نالت امتهم ذلك ببركة الاقتداء ومماهوقوى فى منع الاخبار بالمغيبات قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الامن ارتضى من رسول والجواب انه لوسلم عموم الغيب يجوز ان يخص بحال القيمة بقرينة السياق اذيكون القصد الى سلب العموم او يخص الاطلاع بماكون بطريق الوحى

متن

انواع اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة وذهب جمهور المسلمين الى جواز كرامة الاولياء ومنعه اكثر المعتزلة والاستاذ ابو اسحق يميل الى قريب من مذهبهم كذا قال امام الحرمين ثم المجوزون ذهب بعضهم الى امتناع كون الكرامة بقصد واختيار من الولي وبعضهم الى امتناع كونها على قضية الدعوى حتى لو ادعى الولي الولاية واعتضد بخوارق العادات لم يجز ولم يقع بل ربما يسقط عن مرتبة الولاية وبعضهم الى امتناع كونها من جنس ما وقع معجزة لنبي كانفلاق البحر وانقلاب العصا واحياء الموتى قالوا وبهذه الجهات تمتاز عن المعجزات وقال الامام هذه الطرق غير سديدة والمرضي عندنا تجويز جملة خوارق العادات في معرض الكرامات وانما تمتاز عن المعجزات بخلوها عن دعوى النبوة حتى لو ادعى الولي النبوة صار عدو الله لا يستحق الكرامة بل اللعنة والاهانة فان قيل هذا الجواز ينافي للاعجاز لان من شرطه عدم تمكن الغير من الاتيان بالمثل بل يفضي الى تكذيب النبي حيث يدعي عند التحدي انه لا ياتي احد بمثل ما اتيت به قلنا المنافي هو الاتيان بالمثل على سبيل المعارضة ودعوى النبي انه لا ياتي بمثل ما اتيت به احد من المتحدين لانه لا يظهر مثله كرامة لولي او معجزة لنبي اخر نعم قد يرد في بعض المعجزات نص قاطع على ان احدا لا ياتي بمثله اصلا كالقرآن وهو لا ينافي الحكم بان كل ما وقع معجزة لنبي يجوز ان يقع كرامة لولي لنا على الجواز ما مر في المعجزة من امكان الامر في نفسه وشمول قدرة الله تعالى وذلك كالملك يصدق رسوله بنقض ما التبس من عاداته ثم يفعل مثل ذلك اكراما لبعض اوليائه وعلى الوقوع وجهان الاول ما ثبت بالنص من قصة مريم عند ولادة عيسى عليه السلام وانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله وقصة اصحاب الكهف ولبثهم في الكهف سنين بلا طعام وشراب وقصة آصف واتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف فان قيل كان الاول ارهاصا لنبوة عيسى او معجزة لزكريا والثاني لمن كان نبيا في زمن اصحاب الكهف والثالث لسليمان صلى الله عليه وسلم قلنا سياق القصص يدل على ان ذلك لم يكن لقصد تصديقهم في دعوى النبوة بل لم يكن زكريا عالما بذلك ولذا سأل ونحن لا ندعي الا جواز ظهور الخوارق من بعض الصالحين غير مقرونة بدعوى النبوة ولا مسوقة لقصد تصديق نبي ولا يضرنا تسميته ارهاصا او معجزة لنبي هو من امته على ان ما ذكرتم يرد على كثير من معجزات الانبياء لجواز ان يكون معجزة لنبي آخر والثاني ما تواتر معنى وان كانت التفاصيل احادا من كرامات الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الصالحين كرؤية عمر رضي الله عنه على المنبر جيشه بنهاوند حتى قال يا سارية الجبل الجبل وسمع سارية ذلك وكشرب خالد رضي الله تعالى عنه السم من غير ان يضربه واما من علي رضي الله تعالى عنه فاكثر من ان يحصى وبالجملة فظهور كرامات الاولياء يكاد يلحق بظهور معجزات الانبياء وانكارها ليس بعجيب من اهل البدع والاهواء اذ لم يشاهدوا ذلك من انفسهم قط ولم يسمعوا به من رؤسائهم الذين يزعمون انهم على شيء مع اجتهادهم في امور العبادات واجتناب السيئات فوقعوا في اولياء الله تعالى اصحاب الكرامات يمزقون اديمهم ويمضغون لحومهم لا يسمونهم الا باسم الجهلة المتصوفة ولا يعدونهم الا في عداد احاد المبتدعة قاعدين تحت المثل السائر اوسعتهم سبا واودوا بالابل ولم يعرفوا ان مبنى هذا الامر على صفاء العقيدة ونقاء السريرة واقتفاء الطريقة واصطفاء الحقيقة وانما العجب من بعض فقهاء اهل السنة حيث قال فيما روي عن ابراهيم بن ادهم انهم رأوه بالبصرة يوم التروية وفي ذلك اليوم بمكة ان من اعتقد جواز ذلك يكفر والانصاف ما ذكره الامام النسفي حين سئل عما يحكى ان الكعبة كانت تزور واحدا من الاولياء هل يجوز القول به فقال نقض العادة على سبيل الكرامة لاهل الولاية جائز عند اهل

السند والمخالف وجوه الاول وهو العمدة انه لوظهرت الخوارق من الولى لالتبس النبي بغيره اذ الفارق هو المعجزة ورد بما مر من الفرق بين المعجزة والكرامة الثانى انها لوظهرت لكثرت كثرة الاولياء وخرجت عن كونها خارقة للعادة هف ورد بالمنع بل غايته استمرار نقض العادة الثالث لو ظهرت لا لغرض التصديق لانسد باب اثبات النبوة بالمعجزة لجواز ان يكون ما يظهر من النبي لغرض آخر غير التصديق ورد بما مر من انها عند مقارنة الدعوى تفيد التصديق قطعا الرابع ان مشاركة الاولياء للانبياء فى ظهور الخوارق تخل بعظم قدر الانبياء ووقعهم فى النفوس ورد بالمنع بل يزيد فى جلالة اقدارهم والرغبة فى اتباعهم حيث نالت اممهم واتباعهم مثل هذه الدرجة ببركة الاقتداء بشريعتهم والاستقامة على طريقتهم الخامس وهو فى الاخبار عن المغيبات قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول خص الرسل من بين المرتضين بالاطلاع على الغيب فلا يطلع غيرهم وان كانوا اولياء مرتضين فما يشاهد من الكهنة الفساء الجن والشياطين ومن اصحاب التعبير والنجوم ظنون واستدلالات ربما تقع وربما لا تقع ليس من اطلاع الله تعالى فى شئ والجواب ان الغيب ههنا ليس للعموم بل مطلق اومعين هو وقت وقوع القيمة بقرينة السياق ولايبعد ان يطلع عليه بعض الرسل من الملائكة اوالبشر فيصح الاستثناء وان جعل منقطعا فلاخفاء بل لا امتناع حينئذ فى جعل الغيب للعموم لكون اسم الجنس المضاف بمنزلة المعرف باللام سيما وقد كان فى الاصل مصدرا ويكون الكلام لسلب العموم اى لايطلع على كل غيبه احدا وهو لاينافى اطلاع البعض على البعض وكذا لا اشكال ان خص الاطلاع بطريق الوحى وبالجملة فالاستدلال مبنى على ان الكلام لعموم السلب اى لايطلع على شئ من غيبه احدا من الافراد نوعا من الاطلاع وذلك ليس بلازم (قال خاتمة ٢) حكى عن بعض الكرامية ان الولى قديبلغ درجة النبي بل اعلى وعن بعض الصوفية ان الولاية افضل من النبوة لانها تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شأن خواص الملك والمقربين منه والنبوة عن الانباء والتبليغ كما هو حال من ارسله الملك الى الرعايا اتباع الحكماء الا ان الولى لايبلغ درجة النبي لان النبوة لاتكون بدون الولاية وعن اهل الاباحة والالحاد ان الولى اذا بلغ الغاية فى المحبة وصفاء القلب وكمال الاخلاص سقط عنه الامر والنهي ولم يضره الذنب ولايدخل النار بارتكاب الكبيرة والكل فاسد باجماع المسلمين والاول خاصة بان النبي مع ماله من شرف الولاية معصوم عن المعاصى مأمون عن سوء العاقبة بحكم النصوص القاطعة مشرف بالوحى ومشاهدة الملك مبعوث لاصلاح حال العالم ونظام امر المعاش والمعاد الى غير ذلك من الكمالات والثانى بان النبوة تنبئ عن البعثة والتبليغ من الحق الى الخلق ففيها ملاحظة للجانبين وتتضمن قرب الولاية وشرفها لامحالة فلا تقصر عن مرتبة ولاية غير الانبياء لانها لاتكون على غاية الكمال لان علامة ذلك نيل مرتبة النبوة نعم قديقع تردد فى ان نبوة النبي افضل ام ولايته فمن قائل بالاول لما فى النبوة من معنى الوساطة بين الجانبين والقيام بمصالح الخلق فى الدارين مع شرف مشاهدة الملك ومن مائل الى الثانى لما فى الولاية من معنى القرب والاختصاص الذى يكون فى النبي فى غاية الكمال بخلاف ولاية غير النبي وفى كلام بعض العرفاء ان ما قيل الولاية افضل من النبوة لايصح مطلقا وليس من الادب اطلاق القول به بل لابد من التقييد وهو ان ولاية النبي افضل من نبوته لان نبوة التشريع متعلقة بمصلحة الوقت والولاية لاتعلق لها بوقت دون وقت بل قام سلطانها الى قيام الساعة بخلاف النبوة فانها مختومة بمحمد صلى الله عليه وسلم من حيث ظاهرها الذى هو الانباء وان كانت دائمة من حيث باطنها الذى هو الولاية اعنى التصرف فى الخلق بالحق فان الاولياء من امة محمد صلى الله عليه

٢ لايبلغ الولى درجة النبي ولا يسقط عنه التكاليف بكمال الولاية ولاتكون ولاية غير النبي افضل من النبوة وانما الكلام فى ولايته فقيل هى افضل لما فيها من معنى القرب والاختصاص وقيل بل نبوته لما فيها من الوساطة بين الحق والخلق والقيام بمصالح الدارين مع شرف مشاهدة الملائكة

متن

وسلم حملة تصرف ولابنه انهم يتصرفون في الخلق بالحق الى قيام الساعة وانما كانت علامتهم
المتابعة اذ ليس الولي الا مظهر تصرف النبي واما اطلاق القول بسقوط الامر والنهي
عنهم للمطالبات ولان اكمل الناس في المحبة والاخلاص هم الانبياء سيما حبيب الله مع ان التكاليف
في حقهم اتم واكمل حتى انهم يعاتبون بادنى زلة بل بترك الافضل ثم حكي عن بعض الاولياء انه استعفى الله
من التكاليف وسأله الاعتاق عن ظواهر العبادات فاجابه الى ذلك بان سلبه العقل الذي هو
مناط التكاليف ومع ذلك كان من علو المرتبة على ما كان وانت خبير بان العارف لا يسأم
من العبادة ولا يفتر في الطاعة ولا يسأل الهبوط من اوج الكمال الى حضيض النقصان والنزول
من معارج الملك الى منازل الحيوان نعم ربما يحصل له كمال الانجذاب الى عالم القدس والاستغراق.
في ملاحظة جناب الحق بحيث يذهل عن هذا العالم ويخل بالتكاليف من غير اثم بذلك لكونه
في حكم غير المكلف كالنائم وذلك لعجزه عن مراعاة الامرين وملاحظة الجانبين فربما يسأل
دوام تلك الحالة وعدم العود الى عالم الظاهر وهذا الذهول هو الجنون الذي ربما يجيء على
بعض المتوغلين والمتعمقين به هم المعدودون عندنا من العقلاء وبهذا يظهر فضل الانبياء على الاولياء
فانهم مع ان استغراقهم اكمل وانجذابهم اشمل لا يخلون بادنى طاعة ولا يذهلون عن هذا
الجانب ساعة لان قوتهم القدسية من الكمال بحيث لا يشغلها شاغل عن ذلك الجناب وبهذا
ينعى عليهم ادنى زلة عن منهج الصواب (قال المبحث التاسع السحر) اظهار امر خارق للعادة
من نفس شريرة خبيثة بمباشرة اعمال مخصوصة يجري فيها التعلم والتلمذ وبهذين الاعتبارين
يفارق المعجزة والكرامة وبانه لا يكون بحسب اقتراح المقترحين وبانه يختص ببعض الازمنة او
الامكنة او الشرائط وبانه قد يتصدى بمعارضته ويبذل الجهد في الاتيان بمثله وبان صاحبه ربما
يعلن بالفسق ويتصف بالرجس في الظاهر والباطن والخزي في الدنيا والآخرة الى غير ذلك من وجوه
المفارقة وهو عند اهل الحق جائز عقلا ثابت سمعا وكذلك الاصابة بالعين وقالت المعتزلة بل
هو مجرد اراءة ما لا حقيقة له بمنزلة الشعبذة التي سببها خفة حركات اليد او اخفاء وجه الحيلة
فيه لنا على الجواز ما مر في الاعجاز من امكان الامر في نفسه وشمول قدرة الله تعالى فانه هو
الخالق وانما الساحر فاعل وكاسب وايضا اجماع الفقهاء وانما اختلفوا في الحكم وعلى الوقوع
وجوه منها قوله تعالى يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت الى قوله
فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من احد الا باذن الله وفيه اشعار
بانه ثابت حقيقة ليس مجرد اراءة وتمويه وبان المؤثر والخالق هو الله وحده ومنها سورة الفلق
فقد اتفق جمهور المفسرين على انها نزلت فيما كان من سحر لبيد بن اعصم اليهودي لرسول الله صلى
الله عليه وسلم حتى مرض ثلث ليال ومنها ما روي ان جارية سحرت عائشة رضي الله عنها وانه سحر ابن
عمر رضي الله عنه فتكوعت يده فان قيل لو صح السحر لاضرت السحرة بجميع الانبياء والصالحين
ولحصلوا لانفسهم الملك العظيم وكيف يصح ان يسحر النبي صلى الله عليه وقد قال الله تعالى والله
يعصمك من الناس ولا يفلح الساحر حيث اتى وكانت الكفرة يعيبون النبي صلى الله عليه وسلم بانه مسحور
مع القطع بانهم كاذبون قلنا ليس الساحر يوجد في كل عصر وزمان وبكل قطر ومكان ولا ينفذ
حكمه كل اوان ولا له يد في كل شان والنبي معصوم من ان يهلكه الناس او يوقع خللا في نبوته
لا ان يوصل ضررا والما الى بدنه ومراد الكفار بكونه مسحورا انه مجنون ازيل عقله بالسحر حيث
ترك دينهم فان قيل قوله تعالى في قصة موسى صلى الله عليه وسلم يخيل اليه من سحرهم انها تسعى
يدل على انه لا حقيقة للسحر وانما هو تخييل وتمويه قلنا يجوز ان يكون سحرهم هو ايقاع ذلك
التخييل وقد تحقق ولو سلم فكونه اثره في تلك الصورة هو التخييل لا يدل على انه لا حقيقة له اصلا

اظهار امر خارق للعادة بمباشرة اعمال
مخصوصة يجري فيها التعليم والتعلم
وتعين عليها شرائط النفس وتتأتى
فيها المعارضة وهو جائز عقلا
كالكرامة والمعجزة وثابت سمعا بقوله
تعالى يعلمون الناس السحر الاية ولما
ثبت من انه سحر النبي صلى الله عليه
وسلم وعائشة وابن عمر رضي الله عنهما
والطعن الكائن من الكفرة في النبي
صلى الله عليه وسلم بانه مسحور اريد
به زوال العقل بالسحر والعصمة المشار
اليها بقوله تعالى والله يعصمك
من الناس هي العصمة ان يهلكوه
او يوقعوا خللا في نبوته وليس للساحر
ان يعمل ما يشاء من الاضرار بالانبياء
وازالة ملك الخلفاء وغير ذلك وقوله
تعالى يخيل اليه من سحرهم لا يدل
على ان كل سحر تخييل وتمويه بمنزلة
الشعوذة على ما هو رأي المعتزلة
واما الاصابة بالعين فتكاد تجري
مجرى المشاهدات وفيها نزل قوله
وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك
بابصارهم واختلف القائلون بالسحر
والعين في جواز الاستعانة بالرقى والعوذ
وفي جواز تعليق التمائم والنفث والمسح
والمسألة فرعية

واما الاصابة بالعين وهو ان يكون لبعض النفوس خاصية انها اذا استحسنت شيئا لحقته الآفة فثبوتها يكاد يجري مجرى المشاهدات التي لا تفتقر الى حجة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم العين حق وقال العين يدخل الرجل القبر والجمل القدر وذهب كثير من المفسرين الى ان قوله تعالى وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم الآية نزل في ذلك وقالوا كان العين في بني اسد وكان الرجل منهم يتجوع ثلاثة ايام فلا يمر به شيء يقول فيه لم اركاليوم الا عانه فالتمس الكفار من بعض من كانت له هذه الصفة ان يقول في رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك فعصمه الله واعترض الجبائي بان القوم ما كانوا ينظرون الى النبي صلى الله عليه وسلم نظر استحسان بل مقت وبغض والجواب انهم كانوا يستحسنون منه الفصاحة وكثيرا من الصفات وان كانوا يبغضونه من جهة الدين ثم للقائلين بالسحر والعين اختلاف في جواز الاستعانة بالرقى والعوذ وفي جواز تعليق التمائم وفي جواز النفث والمسح ولكل من الطرفين اخبار وآثار والجواز هو الارجح والمسئلة بالفقهيات اشبه والله اعلم (قال الفصل الثاني في المعاد وفيه مباحث) وهو مصدر او مكان وحقيقة العود توجه الشيء الى ما كان عليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحيوة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحاني المحض على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات او التبري عما ابتليت به من الظلمات (قال المبحث الاول ٩) كثير من مباحث المتكلمين يرى في الظاهر اجنبية عن العلم بالعقايد الدينية و يعلم عند تحقيق المقاصد الاصلية انها نافعة في ايراد الحجج عليها او دفع الشبه عنها وذلك كاعادة المعدوم وثبوت الجزء والخلاء وصحة الفناء على العالم وجواز الخرق على الافلاك وعدم اشتراط الحيوة بالبنية وعدم لزوم تناهي القوى الجسمانية ونحو ذلك في اثبات الحشر وعذاب القبر والخلود في الجنة او النار وغير ذلك على اختلاف الآراء وانما اخر بحث اعادة المعدوم خاصة الى ههنا لما لها من زيادة الاختصاص بامر المعاد حيث لا يفتقر اليها الا في اثبات المعاد بطريق الوجود بعد الفناء اتفق جمهور المتكلمين على جوازها والحكماء على امتناعها واما المعتزلة فذهب غير البصري الى جواز اعادة الجواهر لكن بناء على بقاء ذواتها في العدم حتى لو بطلت لاستحالت اعادتها واختلفوا في الاعراض فقال بعضهم يمتنع اعادتها مطلقا لان المعاد انما يعاد بمعنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى والى هذا ذهب بعض اصحابنا وقال الاكثرون منهم بامتناع اعادة الاعراض التي لا تبقى كالاصوات والارادات لاختصاصها عندهم بالاوقات وقسموا الباقية الى ما يكون مقدورا للعبد وحكموا بانه لا يجوز اعادتها الا للعبد ولا للرب والى ما لا يكون مقدورا للعبد وجوزوا اعادتها لنا اقناعا ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان على ما قالت الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرايب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان فمن ادعى عدم اعادة المعدوم فعليه الدليل والزاما ان المعاد مثل المبدأ بل عينه لان الكلام في اعادة المعدوم بعينه ويستحيل كون الشيء ممكنا في وقت ممتنعا في وقت للقطع بانه لا اثر للاوقات فيما هو بالذات وعلى هذا لا يرد ما يقال ان العود وهو الوجود ثانيا اخص من مطلق الوجود ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص وقريب من هذا ما يقال ان المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة استحالة الانقلاب فالوجود الاول ان افادة زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شان سائر القوابل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار قابليته للوجود ثانيا اقرب واعادته على الفاعل اهون ويشبه ان يكون هذا هو الحق والمراد بقوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وان لم يفده زيادة الاستعداد

٩ يجوز اعادة المعدوم خلافا للفلاسفة مطلقا ولبعض المعتزلة في الاعراض ولبعضهم في غير الباقية منها كالاصوات لنا اقناعا ان الاصل هو الامكان حتى يقوم دليل الوجوب او الامتناع والزاما ان المعاد مثل المبدأ بل عينه فيمتنع كونه ممكنا في وقت ممتنعا في وقت بل ربما يدعى ان الوجود الاول افاد زيادة استعداد لقبول الوجود على ما يشير اليه قوله تعالى وهو اهون عليه وفيه نظر لا يقال لعله امتنع لامر لازم لانا نقول فيمتنع اولا متن

فمعلوم بالضرورة انه لا ينقص تماسه وعايه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات هنا ولكن الاقرب ان تحمل الاعادة اي جعلت اهون على اعادة الاجزاء وما تفتت من المواد الى ما كانت عليه من الصور والتأليفات على ما يشير اليه قوله تعالى قل يحييها الذي انشأها اول مرة لا على اعادة المعدوم لانه لم يبق هناك لقابل والمستعد فضلا عن الاستعداد القائم به فان قيل ما معنى كون الاعادة اهون على الله تعالى وقدرته قديمة لا تتفاوت المقدورات بالنسبة اليها قلنا كون الفعل اهون تارة يكون من جهة الفاعل على زيادة شرائط الفاعلية وتارة من جهة القابل بزيادة استعدادات القبول وهذا هو المراد ههنا واما من جهة قدرة الفاعل فالكل على السواء لا يقال غاية ما ذكرتم ان المعدوم يمكن الوجود في الزمان الثاني كما في الزمان الاول نظرا الى ذاته ومهوانية في امتناع وجوده لامر لازم له كامتناع الحكم عليه والاشارة اليه على ان الكلام ليس في الوجود بل في الاعادة التي هي الايجاد ثانيا لذلك المعدوم بعينه وامكان الوجود لا يستلزم امكانها لانا نقول لو امتنع المعدوم لامر لازم له لامتنع وجوده اولا كما امتنع ثانيا ثم امكان الوجود مستلزم لامكان الايجاد سيما بالنظر الى قدرة واحدة على ان المراد بالاعادة ههنا كونه معادا ومعنى الوجود ثانيا (قال والمنكرون منهم من ادعى الضرورة ٨) وقال الحكم بان الموجود ثانيا ليس بعينه هو الموجود اولا ضروري لا يتردد فيه العقل عند الخلوص عن شوائب التقليد والتعصب واستحسنه الامام في المباحث حيث قال ونعم ما قال الشيخ من ان كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع ورد بالمنع كيف وقد قال بجوازه كثير من العقلاء وقام البرهان عليه ومنهم من تمسك بوجوه الاول انه لو اعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه واللازم باطل بالضرورة ورد بمنع ذلك بحسب وقتين فان معناه عند التحقيق تخلل العدم بين زماني وجوده بعينه واتصاف ذلك الشيء بل وجوده السابق واللاحق نظرا الى الوقتين لا ينافي اتحاده بالشخص ويكفي لصحة تخلل العدم تخلل الوجود بين العدم السابق واللاحق وجعل صاحب المواقف هذا الوجه بيانا لدعوى الضرورة وهو مخالف لكلام القوم والتحقيق فان ضرورية مقدمة الدليل لا توجب ضرورية المدعى الثاني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر ولان الوقت ايضا معدوم يجوز اعادته لعدم التمايز وبطريق الالزام على من يقول بجواز اعادة الشكل لكن اللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبتدأ من حيث انه معاد لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته الاول وفي هذا جمع بين المتقابلين حيث تصدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة انه مبتدأ ومعاد لما اشرنا اليه من لزوم كونه مبتدأ من جهة كونه معادا ومنع لكونه معادا الا انه الموجود في الوقت الثاني وهذا قد وجد في الوقت الاول ورفع للتفرقة والامتياز بين المبتدأ والمعاد حيث لم يكن معادا الا من حيث كونه مبتدأ والامتياز بينهما بحسب العقل ضروري وقد يجعل هذا الوجه ثلثة اوجه بحسب ما يلزم من الفسادات والجواب انا لا نسلم كون الوقت من المشخصات فانا قاطعون بان هذا الكتاب هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة وتغاير الاعتبارات والاضافات لا ينافي الوحدة الشخصية بحسب الخارج ولو سلم فلا نسلم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدأ البتة وانما يلزم لو لم يكن الوقت ايضا معادا اولم يكن هو مسبوقا بحدوث آخر وهذا ما يقال ان المبتدأ هو الواقع اولا لا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان الثاني وبهذا يمكن ان يدفع ما يقال لو اعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لانه لا مغايرة

٨ مكابرة ومنهم من تمسك بوجوه احدها انه لو اعيد لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه وهو باطل بالضرورة ورد بالمنع بان حاصله تخلل العدم بين زماني وجوده بعينه وما ذلك الا كتخلل الوجود بين عدمين للشيء بعينه الثاني انه لو جاز اعادته بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول فيكون مبتدأ من حيث انه معاد وفيه جمع بين المتقابلين ومنع بكونه معادا اذ هو الموجود في الوقت الثاني ورفع للامتياز اذ لم يكن معادا الا من حيث كونه مبتدأ ورد بان الوقت ليس من جملة المشخصات ولو سلم فالموجود في الوقت الاول انما يلزم كونه مبتدأ لو لم يكن الوقت معادا اولم يكن هو مسبوقا بحدوث آخر وهذا ما يقال ان المبتدأ هو الواقع اولا لا الواقع في زمان اول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع في زمان ثان الثالث انه لو جاز لجاز ان يوجد ابتداء ما يماثله في الماهية وجميع المشخصات فيلزم عدم امتياز الاثنين ورد بان عدم الامتياز في نفس الامر غير لازم وعند العقل غير مستحيل الرابع ان المعدوم لا اشارة اليه فلا حكم عليه ورد بعد تسليم عدم ثبوت المعدوم ان التمييز والثبوت عند العقل كاف لصحة الحكم كما يقال المعدوم الممكن يجوز ان يوجد

بين المبتدأ والمعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشئ من العوارض والا لم يكن اعادة له بعينه بل بالقبلية والبعدية بان هذا فى زمان سابق وذلك فى زمان لاحق فيكون للزمان زمان ممكن اعادته بعد العدم و يتسلسل الثالث لو جاز ان يعاد المعدوم بعينه لجاز ان يوجد ابتداء ما يماثله فى الماهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم الامثال واحد ولان التقدير ان وجود فرد بهذه الصفات من جملة الممكنات واللازم باطل لعدم التميز بينه وبين المعاد لان التقدير اشتراكهما فى الماهية و جميع العوارض ورد بان عدم التميز فى نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتميزا لم يكونا شيئين وعند العقل غير مسلم الاستحالة اذ ربما يلتبس وعلى العقل ما هو متميز فى نفس الامر وقد يجاب بانه لو صح هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميز وحاصله انه لا تعلق لهذا باعادة المعدوم الرابع ان المعدوم تمتنع الاشارة اليه اذ لم يبق له ثبوت اصلا فيمتنع الحكم عليه بصحة العود لان الحكم ثبوت شئ لشئ يقتضى تميزه وثبوته فى الجملة والجواب عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم وبقاء ذاته ظاهر وعندنا ان التميز والثبوت عند العقل كاف فى صحة الحكم والاحتياج الى الثبوت العينى انما هو وعند ثبوت الصفة له فى الخارج وما يقال ان القضية تكون حينئذ ذهنية لا حقيقية ولا خارجية فلا يفيد الا صحة العود فى الذهن ليس بشئ لانا نأخذ للقضية مفهوما عاما هو ان ما يصدق عليه الوصف العنوانى فى الجملة يصدق عليه المحمول فالمعنى ههنا ان ما يصدق عليه انه معدوم فى الخارج يصدق عليه انه يوجد فى الخارج ولو سلم فالذهنية معناها ان الموضوع المأخوذ فى الذهن محكوم عليه بالمحمول فالمعنى ههنا ان المعنى الذهنى المعدوم فى الخارج يصح ان يعاد ويوجد فى الخارج وبالجملة فهذا كما يقال المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومن سيولد يجوز ان يتعلم الى غير ذلك من الحكم على ما ليس بموجود فى الخارج حال الحكم وقد يجاب عن جميع الوجوه بانا نعنى بالاعادة ان يوجد ذلك الشئ الذى هو بجميع اجزائه وعوارضه بحيث يقطع كل من يراه بانه هو ذلك الشئ كما يقال اعد كلامك اى تلك الحروف بتأليفها وهيئاتها ولا يضر كون هذا معادا وفى زمان وذاك مبتدأ وفى زمان اخر ولا المناقشة فى ان هذا نفس الاول او مثله وهذا القدر كاف فى اثبات الحشر ولا يبطل بشئ من الوجوه (قال المبحث الثانى ٩) الفلاسفة الطبيعيون الذين لا يعتد بهم فى المسئلة ولا فى الفلسفة انه لا معاد للبشر اصلا زعما منهم انه هذا الهيكل المحسوس بما له من المزاج والقوى والاعراض وان ذلك يفنى بالموت وزوال الحيوة ولا يبقى الا المواد العنصرية المتفرقة وانه لا اعادة للمعدوم وفى هذا تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من اهل الفلسفة وللشرع على ما يراه المحققون من اهل الملة وتوقف جالينوس فى امر المعاد لتردده فى ان النفس هو المزاج فيفنى بالموت فلا يعاد ام جوهر باق بعد الموت يكون له المعاد واتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على حقية المعاد واختلفوا فى كيفيته فذهب جمهور المسلمين الى انه جسمانى فقط لان الروح عندهم جسم سار فى البدن سريان النار فى الفحم والماء فى الورد وذهب الفلاسفة الى انه روحانى فقط لان البدن ينعدم بصوره واعراضه فلا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للفناء فيعود الى عالم المجردات بقطع التعلقات وذهب كثير من علماء الاسلام كالامام الغزالى والكعبى والحليمى والراغب والقاضى ابى زيد الدبوسى الى القول بالمعاد الروحانى والجسمانى جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا رأى كثير من الصوفية والشيعة والكرامية وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية قال الامام الرازى الا ان الفرق ان المسلمين يقولون بحدوث الارواح وردها الى الابدان لا فى هذا العالم بل فى الاخرة والتناسخية بقدمها وردها

فنفاه الطبيعيون ذهابا الى ان الانسان هو هذا الهيكل المحسوس الذى يفنى بصورته واعراضه فلا يعاد وتوقف جالينوس لتردده فى ان النفس هو المزاج ام جوهر باق واثبته الحكماء والمليون الا انه عند الحكماء روحانى فقط وعند جمهور المسلمين جسمانى فقط بناء على ان الروح جسم لطيف وعند المحققين منهم كالغزالى والحليمى والراغب والقاضى وابى زيد روحانى وجسمانى ذهابا الى تجرد النفس وعليه اكثر الصوفية والشيعة والكرامية وليس بتناسخ لانه عود فى الدنيا الى بدن ما وهذا عود فى الآخرة الى بدن من الاجزاء الاصلية للبدن الاول والقول بانه ليس هو الاول بعينه لا يضر وربما يؤيد بقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وقوله تعالى اوليس الذى خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وبما ورد فى الحديث من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الجهنمى مثل احد لنا انه امر ممكن اخبر به الصادق اذ تواتر من نبينا القول به وورد فى التنزيل ما لا يحتمل التأويل مثل قل يحييها الذى انشأها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون وقوله ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير الى غير ذلك من الآيات والاحاديث وحملها على التمثيل للمعاد الروحانى ترغيبا وترهيبا للعوام وتتميما لامر النظام نسبة للانبياء الى الكذب فى التبليغ والقصد الى التضليل

متن

اليها في هذا العالم وينكر وبه الآخرة والجنة والنار وانما نبهنا على هذا الفرق لانه يعلب
على الطباع العامية ان هذا المذهب يجب ان يكون كفرا وضلالا لكونه مما ذهب اليه التناسخية
والنصارى ولا يعلمون ان التناسخية انما يكفرون لانكارهم القيامة والجنة والنار والنصارى لقولهم
بالتثليث واما القول بالنفوس المجردة فلا يرفع اصلا من اصول الدين بل ربما يؤيده وبين الطريق
الى اثبات المعاد بحيث لا يقدح فيه شبه المنكرين كذا في نهاية العقول وقد بالغ الامام الغزالي
في تحقيق المعاد الروحاني وبيان انواع الثواب والعقاب بالنسبة الى الروح حتى سبق الى كثير
من الاوهام ووقع في السنة بعض العوام انه ينكر حشر الاجساد افتراء عليه كيف وقد صرح به
في مواضع من كتاب الاحياء وغيره وذهب الى ان انكاره كفر وانما لم يشرحه في كتبه كثير شرح
لما قال انه ظاهر لا يحتاج الى زيادة بيان نعم ربما يميل كلامه وكلام كثير من القائلين بالمعادين الى
ان معنى ذلك ان يخلق الله تعالى من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنا فيعيد اليه نفسه المجردة
الباقية بعد خراب البدن ولا يضرنا كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع اعادة
المعدوم بعينه وما شهد به النصوص من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل جبل احد
يعضد ذلك وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ولا يبعد ان يكون قوله تعالى
اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم اشارة الى هذا فان قيل فعلى
هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والآلام الجسمية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية
قلنا العبرة في ذلك بالادراك وانما هو للروح ولو بواسطة الآلات وهو باق بعينه وكذا الاجزاء
الاصلية من البدن ولهذا يقال للشخص من الصبا الى الشيخوخة انه هو بعينه وان تبدلت
الصور والهيئات بل كثير من الآلات والاعضاء ولا يقال لمن جنى في الشباب فعوقب في المشيب انها
عقوبة لغير الجاني قال لنا المعتمد في اثبات حشر الاجساد دليل السمع والمفصح عنه غاية الافصاح
من الاديان دين الاسلام ومن الكتب القرآن ومن الانبياء محمد عليه السلام والمعتزلة يدعون اثباته بل
وجوبه بدليل العقل وتقريره انه يجب على الله ثواب المطيعين وعقاب العاصين واعواض المستحقين
ولا يتأتى ذلك الا باعادتهم باعيانهم فيجب لان ما لا يتأتى الواجب الا به واجب وربما تمسكوا بهذا
في وجوب الاعادة على تقدير الفناء وبناء على اصلهم الفاسد في الوجوب على الله تعالى وفي كون ترك
الجزاء ظلما لا يصح صدوره من الله تعالى مع امكان المناقشة في ان الواجب لا يتم الا به وانه لا يكفي
المعاد الروحاني ويدفعون ذلك بان المطيع والعاصي هي هذه الجملة او الاجزاء الاصلية لا الروح
وحده فلا يصل الجزاء الى مستحقه الا باعادتهما والجواب انه ان اعتبر الامر بحسب الحقيقة
فالمستحق هو الروح لان مبنى الطاعة والعصيان على الادراكات والارادات والافعال
والحركات وهو المبدأ للكل وان اعتبر بحسب الظاهر يلزم ان يعاد جميع الاجزاء الكائنة من اول
التكليف الى الممات ولا يقولون بذلك فالاولى التمسك بدليل السمع وتقريره ان الحشر والاعادة
امر ممكن اخبر به الصادق فيكون واقعا اما الامكان فلان الكلام فيما عدم بعد الوجود
او تفرق بعد الاجتماع او مات بعد الحيوة فيكون قابلا لذلك والفاعل هو الله القادر على كل
الممكنات العالم بجميع الكليات والجزئيات واما الاخبار فللتواتر من الانبياء سيما نبينا عليه
السلام انهم كانوا يقولون بذلك ولما ورد في القرآن من نصوص لا يحتمل اكثرها التأويل مثل
قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة فاذا هم
من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ايحسب
الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا
قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق

الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير افلا يعلم اذا بعثر ما فى القبور الى غير ذلك من الآيات
وفى الاحاديث ايضا كثيرة وبالجملة فاثبات الحشر من ضروريات الدين وانكاره كفر بيقين
فان قيل الآيات المشعرة بالمعاد الجسمانى ليست اكثر واظهر من الآيات المشعرة بالتشبيه
والجبر والقدر ونحو ذلك وقد وجب تأويلها قطعا فلنصرف هذه ايضا الى بيان المعاد
الروحانى واحوال سعادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان على وجه يفهمه العوام
فان الانبياء مبعوثون الى كافة الخلايق لارشادهم الى سبيل الحق وتكميل نفوسهم بحسب
القوة النظرية والعملية وتبقية النظام المفضى الى صلاح الكل وذلك بالترغيب والترهيب
بالوعد والوعيد والبشارة بما يعتقدونه لذة وكمالا والانذار عما يعتقدونه الما ونقصانا واكثرهم
عوام تقصر عقولهم عن فهم الكمالات الحقيقية واللذات العقلية وتقتصر على ما الفوه من اللذات
والآلام الحسية وعرفوه من الكمالات والنقصانات البدنية فوجب ان تخاطبهم الانبياء بما هو
مثال للمعاد الحقيقى ترغيبا وترهيبا للعوام وتتميما لامر النظام وهذا ما قال ابو نصر الفارابى
ان الكلام مثل وخيالات للفلسفة قلنا انما يجب التأويل عند تعذر الظاهر ولا تعذر ههنا
سيما على القول بكون البدن المعاد مثل الاول لا عينه وما ذكرتم من حمل كلام الانبياء ونصوص
الكتاب على الاشارة الى مثال معاد النفس والرعاية لمصلحة العامة نسبة للانبياء الى الكذب
فيما يتعلق بالتبليغ والقصد الى تضليل اكثر الخلائق والتعصب طول العمر لترويج الباطل واخفاء
الحق لانهم لا يفهمون الا هذه الظواهر التى لا حقيقة لها عندكم نعم لو قيل ان هذه الظواهر
مع ارادتها من الكلام وثبوتها فى نفس الامر مثل للمعاد الروحانى واللذات والآلام العقلية
وكذا اكثر ظواهر القرآن على ما يذكره المحققون من علماء الاسلام لكان حقا لا ريب فيه ولا اعتداد
بمن ينفيه (قال احتج المنكرون بوجوه الاول ٧) ان المعاد الجسمانى موقوف على اعادة المعدوم
وقد بان استحالتها وجه التوقف اما على تقدير كونها ايجادا بعد الفناء فظاهر واما على تقدير
كونها جمعا واحياء بعد التفرق والموت فللقطع بفناء التأليف والمزاج والحيوة وكثير من الاعراض
والهيئات والجواب منع امتناع الاعادة وقد تكلمنا على ادلته ولو سلم فالمراد اعادة الاجزاء
الى ما كانت عليه من التأليف والحيوة ونحو ذلك ولا يضرنا كون المعاد مثل المبدأ لا عينه الثانى
لو اكل انسان انسانا وصار غذاء له جزأ من بدنه فالاجزاء المأكولة اما ان تعاد فى بدن الآكل او فى بدن
المأكول وايا ما كان لا يكون احدهما بعينه معادا تماما على انه لا اولوية لجعلها جزأ من بدن
احدهما دون الآخر ولا سبيل لجعلها جزأ من كل منهما وايضا اذا كان الآكل كافرا والمأكول
مؤمنا يلزم تنعيم الاجزاء العاصية او تعذيب الاجزاء المطيعة والجواب انا نعنى بالحشر اعادة
الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره لا الحاصلة بالتغذية فالمعاد من كل من الآكل
والمأكول الاجزاء الاصلية الحاصلة فى اول الفطرة من غير لزوم فساد فان قيل يجوز ان يصير تلك
الاجزاء الغذائية الاصلية فى المأكول الفضل فى الآكل نطفة واجزاء اصلية لبدن آخر ويعود
المحذور قلنا الفساد انما هو فى وقوع ذلك لا فى امكانه فلعل الله تعالى يحفظها من ان تصير جزأ
لبدن آخر فضلا عن ان تصير جزأ اصليا وقد ادعى المعتزلة انه يجب على الحكيم حفظها عن ذلك
ليتمكن من ايصال الجزاء الى مستحقه ونحن نقول لعله يحفظها عن التفرق فلا يحتاج الى اعادة
الجمع والتأليف بل انما يعاد الى الحيوة والصور والهيئات فان قيل الآيات الواردة فى باب الحشر
من مثل من يحيى العظام وهى رميم ائذا متنا وكنا ترابا اذا مزقتم كل ممزق انكم لفى خلق جديد تشعر
بان الاصلية وغير الاصلية ومتنازع المحق والمبطل ومتوارد الاثبات والنفى هى اعادة الاجزاء
باسرها الى الحيوة لا الاصلية وحدها ولا اعادة المعدوم بعينه قلنا ومن الآيات ما هو مسوق لنفس

٧ الاول انه مبنى على اعادة المعدوم للقطع بفناء المزاج والحيوة والتأليف والهيئات وقد ثبت استحالتها ورد بمنع المقدمتين الثانى لو اكل انسان انسانا فالاجزاء المأكولة اما ان تعاد فى بدن الآكل فلا يكون المأكول بعينه معادا او بالعكس على ان لا اولوية ولا سبيل الى جعلها جزأ من كل منهما وانه يلزم فى اكل الكافر المؤمن تنعيم الاجزاء العاصية وتعذيب المطيعة ورد بان المعاد هى الاجزاء الاصلية ولا محذور ولعل الله يحفظها من ان تصير جزأ اصليا لبدن آخر بل عند المعتزلة يجب ذلك ليصل الجزاء الى مستحقه فان قيل مثل من يحيى العظام وهى رميم ائذا متنا وكنا ترابا يشعر بان المتنازع اعادة الاجزاء باسرها قلنا لانه ورد ازالة لاستبعادهم احياء الرميم والتراب والوارد لاثبات نفس الاعادة ايضا كثير مثل وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده فسيقولون من يعيدنا قل الذى فطركم اول مرة الثالث ان الاعادة لا لغرض عبث والغرض عايد الى الله تعالى نقص والى العبد اما ايصال الم وهو سفه او لذة ولا لذة فى الوجود سيما فى عالم الحس اذ هى خلاص عن الم والايلام ليعقبه الخلاص غير لايق بالحكمة ورد بمنع لزوم الغرض ومنع انحصاره فيما ذكر اذ ربما يكون ايصال الجزاء الى المستحق غرضا ومنع كون اللذة سيما الاخروية دفع الالم

متن

الاعادة مثل وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وكان المنكرين استبعدوا احياء ما كانوا يشاهدون من الرميم والتراب فازيل استبعادهم بتذكير ابتداء الفطرة والتنبيه على كمال العلم والقدرة واما حديث اعادة المعدوم والاجزاء الاصلية فلعله لم يخطر ببالهم الثالث ان الاعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم ولغرض عائد الى الله تعالى نقص يجب تنزيهه عنه ولغرض عائد الى العباد ايضا باطل لانه اما ايصال الم وهو لا يليق بالحكيم واما ايصال لذة ولا لذة في الوجود سيما في عالم الحس وكل ما يتخيل لذة فانما هو خلاص عن الالم ولا الم في العدم او الموت فلا يكون الخلاص عنه لذة مقصودة بالاعادة بل اعادته تؤذي الى الشيء الى ايصال الم ثم تخليصه عنه فيكون الاعادة لايصال الم يعقبه خلاص وهو عبث لا يليق بالحكمة والجواب منع لزوم الغرض وقبح الخلو عنه في فعل الله تعالى ثم منع انحصار الغرض في ايصال اللذة والالم اذ يجوز ان يكون نفس ايصال الجزاء الى من يستحقه غرضا ثم منع كون اللذة دفعا للالم وخلاصا عنه كيف واللذة والالم من الوجدانيات التي لا يشك العاقل في تحققها وقد سبق في تحقيق ذلك ثم منع كون اللذات الاخروية من جنس الدنيوية بحسب الحقيقة ليلزم كونها دفعا للالم وخلاصا عنه

(قال تنبيه ٢) القائلون بالمعاد الروحاني فقط او به وبالجسماني جميعا هم الذين يقولون بان النفوس الناطقة مجردة باقية لا تفنى بخراب البدن لما سبق من الدلائل ويشهد بذلك النصوص من الكتاب والسنة فلا حاجة للاولين الى زيادة بيان في اثبات المعاد لانه عبارة عن عود النفس الى ما كانت عليه من التجرد او التبرؤ من ظلمات التعلق وبقائها ملتذة بالكمال او متألمة بالنقصان ولا للآخرين بعد اثبات حشر الاجساد لان القول بحياة البدن مع تعلق نفس اخرى به تدبر امره وبقاء نفسه معطلة او متعلقة ببدن آخر غير معقول عند العقل ولا منقول من احد كيف ونفسها مناسبة لذلك المزاج آلفة به لم تفارقه الا لانتفاء قابليته لتصرفاتها فحين عادت القابلية عاد التعلق لا محالة وقد يقال ان قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين للذين احسنوا الحسنى وزيادة ورضوان من الله اكبر اشارة الى المعاد الروحاني وكذا الاحاديث الواردة في حال ارواح المؤمنين وخصوصا الصديقين والشهداء والصالحين وانها في حواصل طيور خضر في قناديل من نور معلقة تحت العرش وان كانت ظواهرها مشعرة بان الارواح من قبيل الاجسام على ما قال امام الحرمين ان الاظهر عندنا ان الارواح اجسام لطيفة مشابكة للاجسام المحسوسة اجرى الله تعالى العادة باستمرار حيوة الاجساد ما استمرت مشابكتها بها فاذا فارقتها يعقب الموت الحيوة في استمرار العادة ثم الروح يعرج به ويرفع في حواصل طيور خضر في الجنة ويهبط به الى سجين من الكفرة كما وردت فيه الآثار والحيوة عرض يحيى به الجوهر والروح تحيى بالحيوة ايضا ان قامت بها الحيوة فهذا قولنا في الروح كذا في الارشاد

(قال المبحث الثالث ٧) قد سبقت في مباحث الجسم اشارة الى ان الاجسام باقية غير متزايلة على ما يراه النظام وقابلة للفناء غير دائمة البقاء على ما يراه الفلاسفة قولا بانها ازلية ابدية والجاحظ وجمع من الكرامية قولا بانها ابدية غير ازلية وتوقف اصحاب ابي الحسين في صحة الفناء واختلف القائلون بها في ان الفناء باعدام معدم او بحدوث ضد او بانتفاء شرط اما الاول فذهب القاضي وبعض المعتزلة الى ان الله تعالى يعدم العالم بلا واسطة فيصير معدوما كما اوجده كذلك فصار موجودا وذهب ابو الهذيل الى انه تعالى يقول له افن فيفنى كما قال له كن فكان واما الثاني فذهب جمهور المعتزلة الى ان فناء الجوهر بحدوث ضد له هو الفناء ثم اختلفوا فذهب ابن الاخشيد الى ان الفناء وان لم يكن متحيزا لكن حاصلا في جهة معينة فاذا احدثه الله تعالى فيها عدمت الجواهر باسرها وذهب ابن شبيب الى ان الله تعالى يحدث في كل جوهر فناء ثم ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني وذهب

(تنبيه) بعد اثبات تجرد النفس وبقائها بعد خراب البدن لا يفتقر اثبات المعاد الروحاني الى زيادة بيان لانه عبارة اما عن عودها الى ما كانت عليه من التجرد المحض او التبرؤ من ظلمات التعلق ملتذة او متألمة بما اكتسبت واما عن تعلقها بالبدن المحشور الذي ليس بمعقول ولا منقول اما ان تتعلق به نفس اخرى وتبقى نفسها معطلة او متعلقة ببدن آخر

متن

٧ المبحث الثالث اختلف القائلون بصحة فناء الجسم في انه باعدام معدم او بحدوث ضد او بانتفاء شرط اما الاول فقال القاضي وبعض المعتزلة هو باعدام الله تعالى بلا واسطة وقال ابو الهذيل بامر افن كالوجود بامر كن واما الثاني فقال ابن الاخشيد يخلق الله تعالى الفناء في جهة معينة فتفنى الجواهر باسرها وقال ابن شبيب يخلق الله في كل جوهر فناء فيقتضي عدمه في الزمان الثاني وقال ابو علي يخلق لعدد كل جوهر فناء لا في محل وقال ابو هاشم بل فناء واحدا واما الثالث فقال بشر ذلك الشرط بقاء يخلقه الله لا في محل وقال اكثر اصحابنا بقاء قائم بالجسم يخلق الله فيه حالا فحالا وقال امام الحرمين الاعراض التي يجب اتصاف الجسم بها وقال القاضي في احد قوليه الاكوان التي يخلقها فيه حالا فحالا وقال النظام عدمه لانه ليس بباق بل يخلق حالا فحالا

متن

ابو علي واتباعه الى انه يخلق بعدد كل جوهر فناء لا في محل فتفنى الجواهر وقال ابو هاشم واشياعه يخلق
فناء واحد لا في محل فتفنى به الجواهر باسرها واما الثالث وهو ان فناء الجوهر بانقطاع شرط وجوده فزعم
بشر ان ذلك الشرط بقاء يخلقه الله تعالى لا في محل فاذا لم يوجد عدم الجوهر وذهب الاكثرون
من اصحابنا والكعبي من المعتزلة الى انه بقاء قائم به يخلقه الله تعالى حالا فحالا فاذا لم يخلقه الله تعالى
فيه انتفى الجوهر وقال امام الحرمين بانها الاعراض التي يجب اتصاف الجسم بها فاذا لم يخلقها
الله فيه فنى وقال القاضي في احد قوليه هو الاكوان التي يخلقها الله تعالى في الجسم حالا فحالا فحين
لم يخلقها فيه انعدم وقال النظام انه ليس بباق بل يخلق حالا فحالا فحين لم يخلق فنى واكثر هذه
الاقاويل من قبيل الاباطيل سيما القول بكون الفناء امرا محققا في الخارج وضدا للبقاء قائما بنفسه
او بالجوهر وكون البقاء موجودا لا في محل ولعل وجه البطلان غني عن البيان (قال المبحث الرابع٢)
يعني ان القائلين بصحة الفناء وبصحة حشر الاجساد اختلفوا في ان ذلك بايجاد بعد الفناء
او بالجمع بعد تفرق الاجزاء والحق التوقف وهو اختيار امام الحرمين حيث قال يجوز عقلا
ان تعدم الجواهر ثم تعاد وان تبقى وتزول اعراضها المعهودة ثم تعاد بنيتها ولم يدل قاطع
سمعي على تعيين احدهما فلا يبعد ان يصير اجسام العباد على صفة اجسام التراب ثم يعاد تركيبها
الى ما عهد ولا نحيل ان يعدم منها شئ ثم يعاد والله اعلم احتج الاولون بوجوه الاول الاجماع
على ذلك قبل ظهور المخالفين كبعض المتأخرين من المعتزلة واهل السنة ورد بالمنع كيف وقد
اطبقت معتزلة بغداد على خلافه نعم كان الصحابة مجمعين على بقاء الحق وفناء الخلق بمعنى
هلاك الاشياء وموت الاحياء وتفرق الاجزاء لا بمعنى انعدام الجواهر بالكلية لان الظاهر انهم
لم يكونوا يخوضون في هذه التدقيقات الثاني قوله تعالى هو الاول والآخر اي في الوجود
ولا يتصور ذلك الا بانعدام ما سواه وليس بعد القيامة وفاقا فيكون قبلها واجيب بانه يجوز
ان يكون المعنى هو مبدأ كل موجود وغاية كل مقصود او هو المتوحد في الالوهية او صفات الكمال
كما اذا قيل لك اهذا اول من زارك او آخرهم فتقول هو الاول والآخر وتريد انه لا زائر سواه او هو
الاول والآخر بالنسبة لكل حي بمعنى انه يبقى بعد موت جميع الاحياء او هو الاول خلقا والآخر
رزقا كما قال خلقكم ثم رزقكم وبالجملة فليس المراد انه آخر كل شئ بحسب الزمان للاتفاق على
ابدية الجنة ومن فيها الثالث قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه فان المراد به الانعدام لا الخروج
عن كونه منتفعا به لان الشئ بعد التفرق يبقى دليلا على الصانع وذلك من اعظم المنافع واجيب
بان المعنى انه هالك في حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق الوجود الا بالنظر الى العلة او المراد بالهلاك
الموت او الخروج عن الانتفاع المقصود به اللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحا
للاكل وان صلح لمنفعة اخرى ومعلوم ان ليس مقصود الباري تعالى من كل جوهر الدلالة عليه
وان صلح لذلك كما ان من كتب كتابا ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب او المراد الموت
كما في قوله تعالى ان امرء هلك وقيل معناه كل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى فهو هالك اي غير مثاب
عليه الرابع قوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده كما بدأنا اول خلق نعيده كما بدأكم تعودون والبدء
من العدم فكذا العود وايضا اعادة الخلق بعد ابدائه لا تتصور بدون تخلل العدم واجيب بانا لا نسلم ان
المراد بابداء الخلق الايجاد والاخراج عن العدم بل الجمع والتركيب على ما يشعر به قوله بدأ خلق الانسان
من طين ولهذا يوصف بكونه مرئيا مشاهدا كقوله اولم يروا كيف يبدأ الله الخلق قل سيروا في الارض
فانظروا كيف بدأ الخلق واما القول بان الخلق حقيقة في التركيب تمسكا بمثل قوله تعالى خلقكم من تراب
اي ركبكم ويخلقون افكا اي يركبونه فلا يكون حقيقة في الايجاد دفعا للاشتراك فضعيف جدا
لاطباق اهل اللغة على انه احداث وايجاد مع تقدير سواء كان عن مادة كما في خلقكم من تراب او بدونه
كما في خلق الله العالم الخامس قوله تعالى كل من عليها فان والفناء هو العدم واجيب بالمنع بل هو

٢ واختلفوا في ان الحشر ايجاد بعد الفناء او جمع بعد التفرق والحق التوقف احتج الاولون بوجوه الاول الاجماع قبل ظهور المخالفين ورد بالمنع الثاني قوله تعالى هو الاول والآخر ولا يتصور الا بانعدام المخلوقات وليس بعد القيمة وفاقا فيكون قبلها واجيب بان المعنى هو المبدأ والغاية او هو الاله لا غير او هو الباقي بعد موت الاحياء او هو الاول خلقا والآخر رزقا الثالث قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه وليس المراد الخروج عن الانتفاع لان منفعة الدلالة على الصانع باقية بعد التفرق واجيب بان الامكان هلاك في نفسه وكذا الخروج عن الانتفاع الذي خلق الشئ لاجله وان صلح لمنفعة اخرى وليس خلق كل جوهر للاستدلال الرابع قوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده كما بدأنا اول خلق نعيده والبدء من العدم فكذا العود واجيب بان بدء الخلق قد لا يكون عن عدم قال الله تعالى وبدأ خلق الانسان من طين الخامس قوله تعالى كل من عليها فان واجيب بان الفناء قد يكون بالخروج عن الانتفاع المقصود مثل فنى الزاد والطعام وافناهم الحرب متن

خروج الشيء عن الصفة التي ينتفع به عندها كما يقال فني زاد القوم وفني الطعام والشراب ولهذا يستعمل في الموت مثل انقضاء الحرب وقيل معنى الآية كل من على وجه الارض من الاحياء فهو ميت قال الامام الرازي ولو سلم كون الهلاك والفناء بمعنى العدم فلابد في الآيتين من تأويل اذ لو حملنا على ظاهرهما لزم كون الكل هالكا فانيا في الحال وليس كذلك وليس التأويل بكونه آئلا الى العدم على ما ذكرتم اولى من التأويل بكونه قابلا له وهذا منه اشارة الى ما اتفق عليه ائمة العربية من كون اسم الفاعل ونحوه مجازا في الاستقبال وانه لابد من الاتصاف بالمعنى المشتق منه وانما الخلاف في انه هل يشترط بقاء ذلك المعنى وقد توهم صاحب التلخيص انه كالمضارع مشترك بين الحال والاستقبال فاعترض بان حمله على الاستقبال ليس تأويلا وصرفا عن الظاهر (قال احتج الاخرون ٧) وهم القائلون بان حشر الاجساد انما هو بالجمع بعد التفريق لا بالايجاد بعد الانعدام بوجوه الاول انه لو عدمت الاجساد لما كان الجزاء واصلا الى مستحقه واللازم باطل سمعا عندنا بالنصوص الواردة في ان الله تعالى لا يضيع اجر من احسن عملا وعقلا عند المعتزلة لما سبق من وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي بيان اللزوم ان المعاد لا يكون هو المبدأ بل مثله لامتناع اعادة المعدوم بعينه ورد بالمنع وقد مر بيان ضعف ادلته ولو سلم فلا يقوم على من يقول ببقاء الروح والاجزاء الاصلية واعدام البواقي ثم ايجادها ان لم يكن الثاني هو الاول بعينه بل مغايرا له في صفة الابتداء والاعادة او باعتبار آخر ولاشك ان العمدة في الاستحقاق هو الروح على ما مر وقد يقرر بانها لو عدمت لما علم ايصال الجزاء الى مستحقه لانه لا يعلم ان ذلك المحشور هو الاول اعيد بعينه ام مثله خلق على صفته اما على تقدير الفناء بالكلية فظاهر واما على تقدير بقاء الروح والاجزاء الاصلية فلانعدام التركيب والهيئات والصفات التي بها تغاير المثلين سيما على قول من يجعل الروح ايضا من قبيل الاجسام واللازم منتف لان الادلة قائمة على وصول الجزاء الى المستحق لا يقال لعل الله تعالى يحفظ الروح والاجزاء الاصلية عن التفرق والانحلال بل الحكمة تقتضي ذلك ليعلم وصول الحق الى المستحق لانا نقول المقصود ابطال رأى من يقول بفناء الاجساد بجميع الاجزاء بل اجسام العالم باسرها ثم الايجاد وقد حصل ولو سلم فقد علمت ان العمدة في الحشر هو الاجزاء الاصلية لا الفضلية وقد علم انها لا تتفرق فضلا عن الانعدام بالكلية بل الجواب ان المعلوم بالادلة هو ان الله يوصل الجزاء الى المستحق ولا دلالة على انا نعلم ذلك بالايصال البتة وكفى بالله عليما ولو سلم فلعل الله يخلق علما ضروريا او طريقا جليا جزئيا او كليا الثاني وهو للمعتزلة ان فعل الحكيم لابد ان يكون لغرض لامتناع العبث عليه ولا يتصور له غرض في الاعدام اذ لا منفعة فيه لاحد لانها انما تكون مع الوجود بل الحيوة وليس ايضا جزاء المستحق كالعذاب والسؤال والحساب ونحو ذلك وهذا ظاهر ورد بمنع انحصار الغرض في المنفعة والجزاء فلعل لله تعالى في ذلك حكما ومصالح لا يعلمها غيره على ان في الاخبار بالاعدام لطفا للمكلفين واظهارا للعلية والعظمة والاستغناء والتفرد بالدوام والبقاء ثم الاعدام تحقيق لذلك وتصديق وقد يورد الوجهان على طريق تفريق الاجزاء اما الثاني فظاهر واما الاول فلانعدام التأليف والهيئات التي بها التغاير فاما ان تمتنع الاعادة او يلتبس المعاد بالمثل ويجاب بانه يجوز ان لا تنعدم الصفات التي بها التغاير كاختصاص الجواهر بما لها من الجهات مثلا ولو سلم فالمستحق هو تلك الجواهر الموصوفة الباقية لا مجموع الجواهر والصفات والتعينات كما اذا جنى وهو شاب سمين سليم الاعضاء واقتص منه حين صار هرما نحيفا ساقط الاعضاء وعن الثاني بان في التفريق منفعة الاعتبار وامكان اللذة والالم على طريق الجزاء الثالث النصوص الدالة على كون النشور بالاحياء بعد الموت والجمع بعد التفرق لا الايجاد بعد العدم كقوله تعالى

احتج الاخرون بوجوه الاول ان المعاد بعد العدم ليس هو المبدأ بعينه فلا يكون الجزاء واصلا الى مستحقه وقد عرفت ضعفه الثاني وهو للمعتزلة انه لا يتصور في الاعدام غرض اذ لا منفعة فيه لاحد ولا يصلح جزاء الفعل واجيب بان من الغرض اللطف للمكلف واظهار العظمة والاستغناء والتفرد بالدوام والبقاء الثالث الآيات المشعرة بان النشور بالاحياء بعد الموت والجمع بعد التفرق ارني كيف تحيي الموتى انى يحيي هذه الله بعد موتها وكذلك النشور وكذلك تخرجون الى غير ذلك والجواب ان غايتها عدم الدلالة على الاعدام لكونها مسوقة لبيان الاحياء والجمع ثم هي معارضة بآيات تشعر بالفناء كما سبق متن

واذ قال ابرهيم رب ارني كيف تحيي الموتى الاية وكقوله اوكالذي مر على قرية الى قوله ثم نكسوها لحما وكقوله كذلك النشور وكذلك تخرجون وكما بدأكم تعودون بعد ما ذكر بدأ الخلق من طين على وجه يرى ويشاهد مثل اولم يروا كيف يبدأ الله الخلق قل سيروا في الارض فانظروا كيف بدأ الخلق وكقوله يوم يكون الناس كالفراش المبثوث وتكون الجبال كالعهن المنفوش الى غير ذلك من الآيات المشعرة بالتفريق دون الاعدام والجواب انها لا تنفي الاعدام وان لم تدل عليه وانما سيقت بيانا لكيفية الاحياء بعد الموت والجمع بعد التفريق لان السؤال وقع عن ذلك ولانه اظهر في بادي النظر ولشواهد عليه اكثر ثم هي معارضة بما سبق من الآيات المشعرة بالاعدام والفناء (قال المبحث الخامس ٤) جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لابي هاشم والقاضي عبد الجبار ومن يجري مجراهما من المعتزلة حيث زعموا انهما انما يخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم وحوا واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنها باكل الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتهما الثاني الآيات الصريحة في ذلك كقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله في حق الجنة اعدت للمتقين اعدت للذين آمنوا بالله ورسله وازلفت الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل اليه بدون قرينة تمسك المنكرون بوجوه الاول ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر الثاني انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوامهما وللنصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها واجيب بتخصيصهما من آية الهلاك جمعا بين الادلة وبحمل الهلاك على غير الفناء كما مر وبان الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما بحيث لا يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما في دوام المأكول فانه على التجدد والانقضاء قطعا وهذا لا ينافي فناء لحظة الثالث انهما لو وجدتا الآن فاما في هذا العالم او في عالم آخر وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا يتصور في افلاكه لامتناع الخرق و لا التيام عليها وحصول العنصريات فيها وهبوط آدم منها ولا في عنصرياته لانها لا تسع جنة عرضها كعرض السماء والارض ولانه لا معنى للتناسخ الا عود الارواح الى الابدان مع بقائها في عالم العناصر واما الثاني فلانه لا بد في ذلك العالم ايضا من جهات مختلفة انما تتحدد بالمحيط والمركز فيكون كريا فلا يلاقي هذا العالم الا بنقطة فيلزم بين العالمين خلاء وقد تبين استحالته ولانه يشتمل لا محالة على عناصر لها فيه احياز طبيعية فيكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان ويلزم سكون كل عنصر في حيزه الذي في ذلك العالم لكونه طبيعيا له وحركته عنه الى حيزه الذي في هذا العالم لكونه خارجا عنه واجتماع الحركة والسكون محال وان لم يلزم الحركة والسكون فلا اقل من لزوم الميل اليه وعنه ولانه لا محالة يكون في جهة من محدد هذا العالم والمحدد في جهة منه فيلزم تحدد الجهة قبله لا به مع لزوم الترجيح بلا مرجح لاستواء الجهات والجواب ان مبنى ذلك على اصول فلسفية غير مسلمة عندنا كاستحالة الخلاء وامتناع الخرق والالتيام ونفي القادر المختار الذي بقدرته وارادته تحديد الجهات وترجيح المتساويات الى غير ذلك من المقدمات على ان ما ادعوا تحدده بالمحيط والمركز انما هو جهة العلو والسفل لا غير ودليلهم على امتناع الخرق انما قام في المحدد لا غير وكون العالمين في محيط بهما بمنزلة تدويرين في ثخن فلك لا يستلزم الخلاء ولا يمتنع كون عناصر العالمين مختلفة

٤ المبحث الخامس الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لبعض المعتزلة لنا قصة آدم وحوا والنصوص الشاهدة بذلك مثل اعدت للمتقين اعدت للكافرين وازلفت الجنة للمتقين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على المجاز عدول عن الظاهر بلا دليل احتج المنكرون بوجوه الاول ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث وضعفه ظاهر الثاني لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وهو باطل بالنص والاجماع قلنا يخصان من عموم الاية او يحمل الهلاك على غير الفناء او تفنيان لحظة وهو لا ينافي الدوام عرفا الثالث لو وجدتا فاما في هذا العالم ولا يتصور في افلاكه لامتناع الخرق والصعود والهبوط ولا في عناصره لانها لا تسع جنة عرضها كعرض السماء ولان عود الروح الى البدن في عالم العناصر تناسخ واما في عالم آخر وهو باطل لانه لافتقاره الى تحدد الجهات يكون كريا فيكون بين العالمين خلاء ولانه يشتمل على عناصر واحياز طبيعية لها فيكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان ويلزم ميله اليه وعنه قلنا اكثر المقدمات فلسفية مع انه لا يمتنع كون العالمين في محيط بهما بمنزلة تدويرين في فلك ولا كون العناصر مختلفة الطبايع ولا كون تحيزها في احد العالمين غير طبيعي والتناسخ تعلق النفس في هذا العالم ببدن آخر

منه

الطبائع ولا كون نعيم مما في احد العالمين غير طبيعي ولئن سلم امتناع عود الارواح الى ابدانها بل تعلقها ببدن آخر في هذا العالم لا يقال هذا الدليل لا يليق بالقائلين بوجود الجنة والنار يوم الجزاء لانه على تقدير تمامه ينفي وجود جنة يدخلها الناس ويوجد فيها النعم بل صريحات لاياته دلت على خرق الافلاك لانا نقول على تقدير افناء هذا العالم بالكلية وايجاد عالم آخر فيه الجنة والنار والاسباب وسائر العنصريات لا يلزم الخرق ولا غيره من المحالات فلذا خص هذا الدليل بنفي الجنة والنار مع وجود هذا العالم قال (خاتمة ٦) لم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش تشبثا بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع والحق تفويض ذلك الى علم العليم الخبير (قال المبحث السادس ٨) في سؤال القبر وعذابه اتفق الاسلاميون على حقية سؤال منكر ونكير في القبر وعذاب الكفار وبعض العصاة فيه ونسب خلافه الى بعض المعتزلة قال بعض المتأخرين منهم حكي انكار ذلك عن ضرار بن عمرو وانما نسب الى المعتزلة وهم براء منه لمخالطة ضرار اياهم وتبعه قوم من السفهاء المعاندين للحق لنا الآيات كقوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اي قبل القيامة وذلك في القبر بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وكقوله تعالى في قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب وكقوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين واحدى الحيوتين ليست الا في القبر ولا يكون الا للموعود ثوابا وعقابا بالاتفاق وكقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله والاحاديث المتواترة المعنى كقوله صلى الله عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وكما روي انه مر بقبرين فقال انهما ليعذبان الحديث وكالحديث المعروف في الملكين اللذين يدخلان القبر ومعهما مرزبتان ويسألان الميت عن ربه وعن دينه وعن نبيه الى غير ذلك من الاخبار والآثار المسطورة في الكتب المشهورة وقد تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم استعاذته من عذاب القبر واستفاض ذلك في الادعية المأثورة تمسك المنكرون بالسمع والعقل اما السمع وهو للمغترين بظواهر الشرائع فقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو كان في القبر حيوة ولا محالة يعقبها موت اذ لا خلاف في احياء الحشر لكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لا موتة واحدة فقط فان قيل ما معنى هذا الاستثناء ومعلوم ان لا موت في الجنة اصلا ولو فرض فلا يتصور فيه ذوق الموتة الاولى فيها قلنا هو منقطع اي لكن ذاقوا الموتة الاولى او متصل على قصد المبالغة في عدم انقطاع نعيم الجنة بالموت بمنزلة تعليقه بالمحال اي لو امكنت فيها موتة لكانت الموتة الاولى التي مضت وانقضت لكن ذلك محال فان قيل وصف الموتة بالاولى يشعر بموتة ثانية وليست الا بعد احياء القبر فتكون الآية حجة على المتمسك لا له قلنا المراد بالاولى بالنسبة الى ما يتوهم في الجنة ويقصد نفيها فان قيل يجوز ان لا يراد الواحد بل يراد الجنس المتحقق في الفرد والمتعدد قلنا يرده النص على ما يتناول موتة الدنيا وموتة القبر لما بان من تاء المرة وتاء الوحدة وكذا قوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم وربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ولو كان في القبر احياء لكانت الاحياءات ثلثة في الدنيا وفي القبر وفي الحشر وقوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور ولو كانوا في القبر احياء لصح اسماعهم والجواب ان اثبات الواحد او اثنين لا ينفي وجود الثاني او الثالث على ان التعلق باحد الجانبين كاف في المبالغة واثبات الاماتة والاحياء فقوله تعالى ثم يميتكم ثم يحييكم يمكن حمله على جميع ما يقع بعد حيوة الدنيا من الاماتة والاحياء في الدنيا وفي القبر والحشر اذ لا دلالة للفعل على المرة لكن ربما يقال ان في لفظ ثم اشارة الى بعض نبوة عن ذلك ثم الظاهر ان المراد الاماتة في الدنيا والاحياء في الآخرة ولم يتعرض

٦ خاتمة لا قطع بمكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله صلى الله عليه وسلم سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين والحق التوقف

متن

٨ المبحث السادس سؤال القبر وعذابه حق لقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اغرقوا فادخلوا نارا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وليست الثانية الا في القبر يرزقون فرحين بما آتاهم الله ولقوله صلى الله عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران والاحاديث في هذا الباب متواترة المعنى تمسك المنكرون بالسمع والعقل اما السمع فقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو كان في القبر حيوة ولا محالة يعقبها موت لكان في الجنة موتتان وقوله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم وقوله تعالى حكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ولو كان في القبر احياء لكانت الاحياءات ثلاثة في الدنيا وفي القبر وفي الحشر والجواب ان اثبات الواحد او الاثنين لا ينافي وجود الثاني والثالث ثم الظاهر ان قوله تعالى ثم يحييكم الاحياء في الآخرة ولم يتعرض لما في القبر لانه خفاء امره ووصف اثره لا يصلح في معرض الترغيب في الايمان والتحذير من الكفر وان قولهم امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين في الدنيا وفي القبر وترك ما في الآخرة لانه معاين وقيل في القبر والحشر لان المراد احياء يفيد علم ضروري بالله واعتراف بالذنوب واما العقل فلان اللذة والالم والكلالة ونحو ذلك تتوقف على الحيوة المتوقفة على البنية والمزاج ولان المشاهد بما يرى مدة بحاله من غير

الى القبر لخفاء امره وضعف اثره على ما سيجى ولايصلح ذكره فى معرض الدلالة على ثبوت الاوهية
ووجوب الايمان والتعجب والتعجيب من الكفر واما فى قولهم امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فالاماتتان فى
الدنيا وفى القبر وكذا الاحياآت وترك مافى الاخرة لانه معاين وقيل بل مافى القبر ومافى الحشر لان المراد
احياء تعقبه معرفة ضرورية بالله واعتراف بالذنوب واما قوله تعالى وما انت بمسمع من القبور
فتمثيل لحال الكفرة بحال الموتى ولانزاع فى ان الميت لايسمع واما العقل فلان اللذة والالم والمسئلة
والتكلم ونحو ذلك لايتصور بدون العلم والحيوة ولاحيوة مع فساد البنية وبطلان المزاج ولو سلم فانا نرى
الميت او المقتول او المصلوب يبقى مدة من غير تحرك وتكلم ولا اثر التذاذ وتألم وربما يدفن فى صندوق
اولحد ضيق لايتصور فيه جلوسه على ماورد فى الخبر وربما يذر على صدره كف من الذرة فترى
باقية على حالها او ربما ياكله السباع وتحرقه النار فيصير رمادا تذروه الرياح فى المشارق والمغارب
فكيف يعقل حيوته وعذابه وسؤاله وجوابه وتجويز ذلك سفسطة وليس بابعد من تجويز حيوة
سرير الميت وكلامه وتعذيب خشبة المصلوب واحتراقها ونحن نراها بحالها والجواب اجمالا
ان جميع ماذكرتم استبعادات لاتنفى الامكان كسائر خوارق العادات واذ قد اخبر الصادق بها
لزم التصديق وتفصيلا انا لانسلم اشتراط الحيوة بالبنية ولو سلم فيجوز ان يبقى من الاجزاء قدر
مايصلح بنية والتعذيب والمسئلة يجوز ان يكون للروح الذى هو اجسام لطيفة او للاجزاء
الاصلية الباقية ولايمتنع ان لايشاهده الناظر ولان يخفيه الله تعالى عن الانس والجن لحكمة
لااطلاع لنا عليها ولان يتحقق مع كون الميت فى بطون السباع ومن قال بالقادر المختار الحى
الميت لايستبعد توسيع اللحد والصندوق ولاحفظ الذرة على صدر المتحرك والقول بان تجويز
امثال ذلك يفضى الى السفسطة انما يصح فيما لم يقم عليه الدليل ولم يخبر به الصادق واما ما يقول به
الصالحية والكرامية من جواز التعذيب بدون الحيوة لانها ليست شرطا للادراك وابن الراوندى
من ان الحيوة موجودة فى كل ميت لان الموت ليس ضدا للحيوة بل هو آفة كلية معجزة عن الافعال
الاختيارية غير منافية للعلم فباطل لايوافق اصول اهل الحق (قال خاتمة ٨) اتفق اهل الحق
على ان الله يعيد الى الميت فى القبر نوع حيوة قدرما يتألم ويتلذذ ويشهد بذلك الكتاب والاخبار
والآثار لكن توقفوا فى انه هل يعاد الروح اليه ام لا ومايتوهم من امتناع الحيوة بدون الروح ممنوع
وانما ذلك فى الحيوة الكاملة التى يكون معها القدرة والافعال الاختيارية وقد اتفقوا على ان الله تعالى
لم يخلق فى الميت القدرة والافعال الاختيارية فلهذا لايعرف حيوته كمن اصابته سكتة ويشكل
هذا بجوابه لمنكر ونكير على ماورد فى الحديث (قال المبحث السابع ٢) فى سائر السمعيات المتعلقة
بامر المعاد وجملة الامر انها امور ممكنة نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة
فيكون القول بها حقا والتصديق بها واجبا فمنها المحاسبة المشار اليها بقوله تعالى ان الله
سريع الحساب وبقوله عليه السلام حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واهوالها هول الوقوف
قيل الف سنة وقيل خمسون الفا وقيل اقل وقيل اكثر والله اعلم قال الله تعالى وقفوهم انهم مسؤلون
يوم يقوم الروح والملائكة صفا لايتكلمون الا من اذن له الرحمن وهول تطاير الكتب قال الله تعالى
واما من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال وكل انسان الزمناه طائره فى عنقه ونخرج له
يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا وهول المسئلة وقفوهم انهم مسؤلون فوربك لنسألنهم اجمعين وهول
شهادة الشهود العشرة الالسنة والايدى والارجل والسمع والابصار والجلود والليل والنهار
والحفظة الكرام قال الله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون
وقال يوم يشهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون وقال عليه السلام مامن يوم
وليلة يأتى على ابن آدم الاقال انا خلق جديد وانا فيما يعمل فى شهيد وكذا قال فى اليوم وقال الله تعالى

فى تحرك وتكلم وربما يدفن فى مضيق لا
يتصور جلوسه فيه وربما يحرق فتذروه
الرياح رماده وتجويز حيوته وعذابه
ليس بابعد من تجويز سرير الميت
وكلامه وعذابه والجواب انه لاعبرة
بالاستبعاد مع اخبار الصادق على انه
لو سلم اشتراط الحيوة بالبنية فلا يبعد ان
يبقى من الاجزاء الاصلية مايصلح
بنية وان يكون التعذيب والمسألة
مع الروح او الاجزاء الاصلية فلا
يشاهده الناظر وان يوسع القادر
المختار اللحد بحيث يمكن الجلوس

متن

٨ (خاتمة) قد ثبت بالضرورة من الدين
ان للميت فى القبر نوع حيوة قدرما يتألم
ويتلذذ ولكن فى اعادة الروح اليه تردد
وامتناع الحيوة بدون الروح ممنوع

متن

٢ المبحث السابع سائر ما ورد فى
الكتاب والسنة من المحاسبة واهوالها
والصراط والميزان والحوض
وتفاصيل احوال الجنة والنار
امور ممكنة اخبر بها الصادق
فوجب التصديق وانكر بعض
المعتزلة الصراط والميزان على م
وصفا لان ما هو ادق من الشعر واحد
من السيف والعبور عليه اوا مكر
فعذاب والاعمال اعراض لايعقل
وزنها فالصراط طريق الجنة
وطريق النار او الادلة الواضحة او
العبادات والشريعة والميزان
العدل الثابت فى كل شئ او الادراك
كالحواس للمحسوسات والعلم
للمعقولات والجواب ان الله يسهل
الطريق حتى يمر البعض كالبرق
الخاطف وهكذا حتى يخر البعض على
الوجه والاعمال توزن صحائفها
او تجعل الحسنات اجساما نورانية
والسيئات ظلمانية

وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد وهول تطاير الاوراق قال الله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وقال وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة وهول المنادات بالسعادة والشقاوة وقال عليه السلام يكون عند كل كفة الميزان ملك فاذا رجح كفة الخير نادى الا ان فلانا سعد سعادة لا شقاوة بعدها ابدا واذا رجحت الكفة الاخرى نادى الملك ان الا ان فلانا شقى شقاوة لا سعادة بعدها ابدا والحكمة فى هذه المحاسبة والاهوال مع ان المحاسب خبير والله بصير ظهور مراتب ارباب الكمال وفضائح اصحاب النقصان على رؤس الاشهاد زيادة فى لذات هؤلاء وسرورهم وآلام اولئك واحزانهم ثم فى هذا ترغيب فى الحسنات وزجر عن السيئات وهل يلحق هذه الاهوال الانبياء والاولياء والصلحاء والاتقياء فيه ترددوا فظاهر السلامة تنزل عليهم الملائكة ان لا تخافوا ولا تحزنوا الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولاهم يحزنون ومنها الصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والآخرون ادق من الشعر واحد من السيف على ماورد فى الحديث الصحيح ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد بورود كل احد النار على ماقال تعالى وان منكم الا واردها وانكره القاضى عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن الخطور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيامة قالوا بل المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكوة ونحوهما وقيل الاعمال الردية التى يسأل عنها ويؤاخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب ان امكان العبور ظاهر كالمشى على الماء والطيران فى الهواء غايته مخالفة العادة ثم الله تعالى يسهل الطريق على من اراد كما جاء فى الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من تجور رجلاه وتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه ومنها الميزان قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقال فامامن ثقلت موازينه فهو فى عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية فذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان وساقان عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد فى الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها وكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت فى كل شئ ولذا ذكره بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العلم والعقل واجيب بانه يوزن صحايف الاعمال وقيل بل تجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد اظهارا لجلالة الامر وعظمة المقام ومنها الحوض قال تعالى انا اعطيناك الكوثر وفى الحديث حوضى مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من شرب منها فلا يظمأ ابدا وقال الصحابة له عليه السلام اين نطلبك يوم المحشر وقال على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض

(قال المبحث الثامن) فى تقرير مذهب الحكماء فى الجنة والنار والثواب والعقاب اما القائلون بعالم المثل فيقولون بالجنة والنار وسائر ماورد به الشرع من التفاصيل لكن فى عالم المثل لامن جنس المحسوسات المحضة على مايقول به الاسلاميون واما الاكثرون فيجعلون ذلك من قبيل اللذات والآلام العقلية وذلك ان النفوس البشرية سواء جعلت ازلية كما هو رأى افلاطون اولا كما هو رأى ارسطو فهى ابدية عندهم لاتفنى بخراب البدن بل تبقى ملتذة بكمالاتها متوجعة بادراكاتها وذلك سعادتها وثوابها وجنانها على اختلاف المراتب وتفاوت الاحوال اوما لمة بفقد الكمالات

٢ لبحث الثامن ذهب المثبتون من الحكماء الى ان ماورد فى الشرع من تفاصيل احوال الجنة والنار والثواب والعقاب تمثيل وتنبيه لمراتب النفوس واحوالها فى السعادة والشقاوة ولذاتها وآلامها انها لاتفنى بل تبقى ملتذة بكمالاتها فذلك ثوابها وجنانها او متألمة بنقصانها فذلك عقابها ونيرانها والعالم تنبيه لذلك فى هذا العالم لمابهامن العلائق والعوائق الرابطة بالمفارقة وليست شقاوتها سرمدية البتة بل قد تتدرج من دركات الشقاوة الى درجات السعادة وانما الشقاوة السرمدية هى الجهل المركب الراسخ والشرارة المضادة للملكة الفاضلة وتفصيل ذلك ان فوات كمال النفس يكون اما لامر عدمى كنقصان الغريزة او وجودى راسخ او غير راسخ كل من الثلثة بحسب القوة النظرية او العملية فالذى بحسب نقصان الغريزة لاعذاب عليه والذى بحسب مضاد راسخ فى القوة النظرية كالجهل المركب عذابه دائم والاثنتان الباقية تزول بعد عذاب مختلف فى الكيف والكم بحسب اختلاف الهيئات المضادة فى شدة الرداءة وضعفها وفى سرعة الزوال وبطئه وان كانت النفس خالية عن الكمال والشوق اليه وعما يضاده فهى فى سعة من رحمة الله تعالى ولم يجوز بعضهم كونها معطلة عن الادراك فزعم انها لابد ان تتعلق بجسم آخر على ان تكون نفسا له مدبره وهذا هو التناسخ او على ان تستعمله لامكان التخيل فتتخيل الصور التى كانت عندها وتلتذ بذلك ولايكون ذلك الجسم مزاجا يقتضى فيضان نفس بل يكون جرما سماويا او هوائيا او نحو ذلك ولم ينسبه بعضهم المعاد الجسمانى لان للتبشير والانذار نفعا ظاهرا فى امر النظام والانذار بذلك بثواب المطيع وعقاب العاصى ازدياد النفع بالقياس الى الاكثرين وان كان ضرر للمعذب

المبحث التاسع الثواب فضل والعقاب عدل لايجبان على الله الابمعنى انه وعد واوعد فلايخلف على الخلاف فى الوعيد

وفساد الاعتقادات وذلك شقاوتها وعقابها ونيرانها على مالها من اختلاف التفاصيل والعالم تنبه لذلك فى هذا العالم لاستغراقها فى تدبير البدن وانغماسها فى كدورات عالم الطبيعة لما بها من العلايق والعوايق الزايلة بمفارقة البدن فاورد فى لسان الشرع من تفاصيل الثواب والعقاب ومايتعلق بذلك من السمعيات فهى مجزات وعبارات عن تفاصيل احوالها فى السعادة والشقوة واختلاف احوالها فى اللذات والآلام والتدرج ممالها من دركات الشقاوة الى درجات السعادة فان الشقاوة السرمدية انما هى الجهل المركب الراسخ والشرارة المضادة للملكة الفاضلة لاالجهل البسيط والاخلاق الخالية عن غايتى الفضل والشرارة فان شقاوتهما منقطعة بل ربما لاتقتضى الشقاوة اصلا وتفصيل ذلك ان فوات كمالات النفس يكون امالامر عدمى كنقصان غريزة العقل اووجودى كوجود الامور المضادة للكمالات وهى امارا سخة اوغيرراسخة وكل واحد من الاقسام الثلثة امان يكون بحسب القوة النظرية اوالعملية يصير ستة فالذى بحسب نقصان الغريزة فى القوتين معافهو غير مجبور بعد الموت ولاعذاب بسببه اصلا والذى بسبب مضاد راسخ فى القوة النظرية كالجهل المركب الذى صار صورة للنفس غير مفارقة عنها فغير مجبور ايضا لكن عذابه دايم واما الثلثة الباقية اعنى النظرية غيرالراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغيرالراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فيزول بعد الموت لعدم رسوخها اولكونها هيئات مستفادة من الافعال والامزجة فيزول بزوالها لكنها تختلف فى شدة الرداءة وضعفها وفى سرعة الزوال وبطئه فيختلف العذاب بها فى الكم والكيف بحسب الاختلافين وهذا اذاعرفت النفس ان لها كمالافاتها لاكتسابها ما يضاد الكمال اولاشتغالها بمايصرفها عن اكتساب الكمال او لتكاسلها فى اقتناء الكمال وعدم اشتغالها بشئ من العلوم واما النفوس السليمة الخالية عن الكمال وعما يضاده وعن الشوق الى الكمال فتبقى فى سعة من رحمة الله تعالى خالصة من البدن الى سعادة تليق بها غير متألمة بماتأذى به الاشقياء الاانه ذهب بعض الفلاسفة الى انها لايجوزان تكون معطلة عن الادراك فلا بد ان تتعلق باجسام اخر لاانها لاتدرك الابالآلات الجسمانية وحينئذ اما ان تصير مبادى صورلها وتكون نفوسا لها وهذا هوالقول بالتناسخ واما ان لاتصير وهذا هوالذى مال اليه ابن سينا والفارابى من انها تتعلق باجرام سماوية لاعلى ان تكون نفوسا لها مدبرة لامورها بل على ان تستعملها لامكان التخيل ثم تتخيل الصور التى كانت معتقدة عندها وفى وهمها فتشاهد الخيرات الاخروية على حسب ما تتخيلها قالوا ويجوزان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة من غيران يقارن مزاجا يقتضى فيضان نفس انسانية ثم ان الحكماء وان لم يثبتوا المعاد الجسمانى والثواب والعقاب المحسوسين فلم ينكروها غاية الانكار بل جعلوها من الممكنات لاعلى وجه اعادة المعدوم وجوزوا حمل الآيات الواردة فيها على ظواهرها وصرحوابان ذلك ليس مخالفا للاصول الحكمية والقواعد الفلسفية ولامستبعد الوقوع فى الحكمة الالهية لان للتبشير والانذار نفعا ظاهرا فى امر نظام المعاش وصلاح المعاد ثم الايفاء بذلك التبشير والانذار بثواب المطيع وعقاب العاصى تأكيد لذلك وموجب لازدياد النفع فيكون خيرا بالقياس الى الاكثرين وان كان ضرافى حق المعذب فيكون من جملة الخير الكثير الذى يلزمه شرقليل بمنزلة قطع العضو لاصلاح البدن (قال المبحث التاسع الثواب فضل ٨) من الله تعالى والعقاب عدل من غير وجوب عليه ولااستحقاق من العبد خلافا للمعتزلة الا ان الخلف فى الوعد نقص لايجوز ان ينسب الى الله تعالى فيثيب المطيع البتة انجازا لوعده بخلاف الخلف فى الوعيد فانه فضل وكرم يجوزاسناده اليه فيجوزان لايعاقب العاصى ووافقنا فى ذلك البصريون من المعتزلة وكثير

ولايستحقهما العبد الابمعنى ترتبهما على الافعال والتروك وملايمة اضافتهما اليها فى مجارى العقول ووافقنا على ذلك البصريون من المعتزلة وكثير من البغدادية لنا وجوه الاول مامر من انه لايجب عليه شئ الثانى الطاعات وان كثرت لاتفى بشكر بعض النعم فلا يستحق عوض عليها فان قيل تكليف الشكر على الاحسان مستقبح عقلا والشكر بلامشقة صحيح فلا بد للمشاق من عوض لئلاتكون عبثا قلنا بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح ولزوم الغرض المستقبح هو الاحسان للشكر لاايجاب الشكر على الاحسان ولوسلم لزوم كون الغرض هوالعوض فيكفى التفضل عوضا الثالث لووجبا استحقاقا لماسقطا عمن واظب طول عمره على الطاعات ثم كفرا وعلى المعصية ثم آمن ولوكان الموت على الطاعة او المعصية شرطا فى الاستحقاق لم يتحقق اصلا لعدم اجتماع العلة والشرط احتج المخالف بوجوه الاول الزام المشاق بلامنفعة تقابلها وهى الثواب ظلم وبلامضرة فى تركها وهى العقاب مستلزم لوجوب النوافل لثبوت المنفعة فى فعلها ورد بعد تسليم لزوم الغرض بانه يجوز ان يكون الشكر على النعم او السرور بالمدح على اداء الواجب وان يكون ايجاب الفعل بناء على ان له وجه وجوب بصفة المشقة اوجعل شاقا لغرض آخر الثانى عدم وجوبهما يفضى الى التوانى فى الطاعات والاجتراء على المعاصى ورد بان مجرد جواز الترك مع شمول الوعد والوعيد وكثرة النصوص فى الوقوع غير قادح فى المقصود الثالث لولم يجبا لزم الخلف والكذب فى اخبار الصادق ورد بان الوقوع لايستلزم الوجوب والاستحقاق

متن

من المتعاديين ومعنى كون الثواب او العقاب غير مستحق انه ليس حقا لازما يقبح تركه واما الاستحقاق بمعنى ترتبهما على الاعمال والتروك وملاءمة اسنادهما اليهما في مجاري العقول والعادات فما لا نزاع فيه كيف وقد ورد بذلك الكتاب والسنة في مواضع لا تحصى واجمع السلف على ان كلا من فعل الواجب والمندوب يستحق به الثواب ومن فعل الحرام وترك الواجب يستحق به العقاب وسائر الترغيب في اكتساب الحسنات واجتناب السيئات على افادتهما الثواب والعقاب لنا وجوه الاول وهو العمدة ما مر انه لا يجب على الله تعالى شيء لا الثواب على الطاعة ولا العقاب على المعصية الثاني ان الطاعات المندوبة كثرت لا تفي بشكر بعض ما انعم الله عليه فكيف يتصور استحقاق عوض عليها ولو استحق العبد بشكر الواجب عوضا لاستحق الرب على ما يوليه من الثواب عوضا وكذا العبد على خدمته لسيده الذي يقوم بمؤنته وارادة علته والولد على خدمته لابيه الذي يربيه وعلى مراعاته وتوقي مرضاته لا يستحق لاجرا وان تكون الطاعة شكرا للنعمة لان العقلاء يستقبحون الاحسان الى الغير لكافة الشكر ولان الشكر يتصور بدون تكليف المشاق والمضار كشكر اهل الجنة فلا بد لتكليف المشاق من عوض ليخرج عن العبث لانا نقول بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح ولزوم العوض وقبح الاحسان لكافة الشكر ووجوب الشكر على الاحسان لا يوجب كون الاحسان لاجله حتى يقبح وكون تكليف المشاق لعرض لا يوجب كونه لعرض ولو سلم لكن يترتب التفضل عليه عرضا الثالث انه لو وجب الثواب والعقاب بطريق الاستحقاق وترتب المسبب على السبب لم يستقم ان من واظب طول عمره على الطاعات وارتد نعوذ بالله تعالى في آخر الحيوة وان يعاقب من اصر دهرا على كفره وتنبا واخلص الايمان في آخر عمره ضرورة تحقق الوجوب والاستحقاق واللازم باطل بالاتفاق لا يقال يجوز ان يكون موت المطيع على الطاعة والعاصي على المعصية شرطا في استحقاق الثواب والعقاب على ما هو قاعدة الموافاة لانا نقول لو كان كذلك لم يتحقق الاستحقاق اصلا لعدم الشرط عند تحقق ادلة وانقضاء الملة عند تحقق الشرط احتج المخالف بوجوه الاول ان الزام المشاق من غير منفعة موقعة تقابله يكون ظلما والله منزه عن الظلم وتلك المنفعة هي الثواب ثم ان العقل لا يجب عقلا الا لاجل تحصيل المنفعة والا لوجب النوافل وانما يجب لدفع المضرة فلزم استحقاق العقاب بتركه ليحصل ايجابه ورد بعد تسليم لزوم العرض انه يجوز ان يكون شكرا للنعم السابقة او يكون العرض امرا آخر كحصول السرور بالمدح على اداء الواجب واحتمال المشاق في طاعة الخالق على انه يجوز ان يكون ايجاب الواجبات بناء على ان لها وجه وجوب في انفسها وما يقال من انه لو كان كذلك لوجب على الله تعالى ان لا يجعلها شاقة علينا فاندفع ما في قولنا لان وجه الوجوب لا يتوقف على كونها شاقة كرد الوديعة وترك الظلم يجب سواء كان شاقا اولا فليس شيء لجواز ان يكون وجوبها بهذا الوجه ولان الوجوب وان لم يتوقف على كونها شاقة لكن لم يكن منافيا لذلك فيجوز ان تجعل شاقة لعرض آخر الثاني انه لو لم يجب الثواب والعقاب لافضى ذلك الى التواني في الطاعات والاجتراء على المعاصي لان الطاعات مشاق ومخالفات للهوى لا تميل اليها النفس الا بعد القطع بلذات ومنافع تترتب عليها والمعاصي شهوات ومستلذات لا تنزجر عنها النفس الا بعد القطع بالام ومضار تترتب عليها ورد بان شمول الوعد والوعيد للكل وغلبة ظن الوفاء بهما وكثرة الاخبار والآثار في ذلك كاف في الترغيب والترهيب ومجرد جواز الترك غير قادح الثالث الآيات والاحاديث الواردة في تحقق الثواب والعقاب يوم الجزاء فلو لم يجب وجاز العدم لزم الخلف والكذب ورد بان غايته الوقوع البتة وهو لا يستلزم الوجوب على الله والاستحقاق من العبد على ما هو المدعى هذا والمذهب جواز الخلف في الوعيد بان لا يقع العذاب وحينئذ

قوله (من فروع المسألة اختلافهم في ان الثواب والعقاب هل يحبطان على الاخلال بالفعل والاخلال بالواجب فقال المتقدمون لا اذ العدم لا يصلح علة واذ في كل لحظة اخلال بما لا يحصى من المناهي وقال المتأخرون به لقوله تعالى انه كان لا يؤمن بالله العظيم فالو لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين ومنها انه يجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة ودوامهما وخلوصهما عن الشوب للعلم الضروري باستحقاق التعظيم والاهانة ولان التفضل بالمنافع حسن ابتداء فالزام المشاق لاجلها عبث بخلاف التعظيم فانه يحسن من غير استحقاق ولان الدوام الطف فيجب والخلوص ادخل في الترغيب والترهيب ومنها اختلافهم في وقت الاستحقاق فقيل وقت الطاعة والمعصية وقيل في الآخرة وقيل حالة الاحترام وقيل وقت العمل بشرط الموافاة وهي ان لا يحبط الى الموت

من

تأكد الاشكال وسنتكلم عليه في بحث العفو ان شاء الله تعالى (قال خاتمة ٢) في فروع للمعتزلة
على استحقاق الثواب والعقاب منها انهم بعد الاتفاق على انه يستحق الثواب والمدح
بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح بشرط ان يكون فعل الواجب لوجوبه كالواجب
المعين او لوجه وجوبه كالواجب المخير وفعل المندوب لندبيته او لوجه ندبيته وفعل ضد القبيح
لكونه تركا للقبيح بان يفعل المباح لكونه تركا للحرام ويستحق العذاب والذم بفعل القبيح اختلفوا
في انه هل يستحق المدح والثواب بالاخلال بالقبيح لكونه اخلالا به والذم والعقاب على الاخلال
بالواجب فقال المتقدمون لا بل انما يستحق المدح والثواب بفعل عند الاخلال بالقبيح هو ترك القبيح
والذم والعقاب على فعل عند الاخلال بالواجب هو ترك الواجب لان الاخلال عدمي لا يصلح
علة للاستحقاق الوجودي ولان كل احد يخلو كل لحظة عما لا يتناهى من القبائح وقال المتاخرون
كابي هاشم وابي الحسين وعبد الجبار نعم للنصوص المصرحة في تعليل العقاب بعدم الاتيان
بالواجب كقوله تعالى خذوه فغلوه الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ولا يحض على طعام
المسكين وكقوله حكاية ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين ومنها
انه يجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما وقيل انه
يحسن التفضل بالمنافع العظيمة ابتداء فلزم المشاق والمضار لاجلها يكون عبثا بخلاف
التعظيم فانه لا يحسن التفضل به ابتداء من غير استحقاق كتعظيم البهائم والصبيان ومنها
انه يجب دوامهما لكونه لطفا او يقرب المكلف الى الطاعة ويبعده عن المعصية ولان
التفضل بالمنافع الدائمة حسن اجماعا فلا يحسن التكليف للثواب المنقطع الذي هو ادنى
حالا ومنها انه يجب خلوصهما عن الشوب لكونه ادخل في الترغيب والترهيب ولانه واجب
في العوض مع كونه ادنى حالا من الثواب لخلوه عن التعظيم فان قيل ثواب اهل الجنة يشوبه
شوق كل ذي مرتبة الى ما فوقها ومشقة وجوب شكر المنعم وترك القبائح وعقاب اهل النار
يشوبه ثواب ترك القبائح فيها اجيب بان كل ذي مرتبة في الجنة يكون فرحا بما عنده لا يطلب الاعلى
ويعد الشكر لذة وسرورا لا يحصى ويكون في شغل شاغل عن القبائح وذكرها والتألم بتركها
واهل النار لا يثابون لكونهم مضطرين الى ترك القبائح ومنها اختلافهم في وقت استحقاق
الثواب والعقاب فعند البصرية حالة الطاعة والمعصية وعند البغدادية في الآخرة وقيل في حال
الاخترام وقيل وقت الفعل بشرط الموافاة وهو ان لا تحبط الطاعة والمعصية الى الموت وليس
لاحدهم تمسك يعول عليه سوى ما قيل بان المدح والذم يثبتان حال الفعل فكذا الثواب والعقاب
لكونهما من موجبات الفعل مثلهما وانما حسن تأخير تمام الثواب الى دار الآخرة لمانع وهو
لزوم الجمع بين المتنافيين فان من شرط الثواب الخلوص عن شوب المشاق ومن لوازم التكاليف
الشوب بها وتمسك الاخرون بالنصوص المقتضية لتأخير الاجزية ويلزم الجمع بين المتنافيين
كما ذكر ولا خفاء في ان ذلك لا ينافي ثبوت الاستحقاق في دار التكليف والظاهر ان مراد الاولين
ثبوت اصل الاستحقاق ومراد الاخرين وجوب الاداء وقال بعضهم الحق ان التكليف لا يجامع
كل الجزاء للزوم المحال بخلاف البعض كتعظيم المؤمن ونصرته على الاعداء وكالحدود فانه
يجامع التكليف فلم يجب تأخيره (قال المبحث العاشر ٦) اجمع المسلمون على خلود اهل الجنة
في الجنة وخلود الكفار في النار فان قيل القوى الجسمانية متناهية فلا تقبل خلود الحيوة وايضا
الرطوبة التي هي مادة الحيوة تفنى بالحرارة سيما حرارة نار الجحيم فتفضي الى الفناء ضرورة وايضا
دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل قلنا هذه قواعد فلسفية غير مسلمة عند
المليين ولا صحيحة عند القائلين باسناد الحوادث الى القادر المختار وعلى تقدير تناهي القوى

٦ المبحث العاشر لا خلاف
في خلود من يدخل الجنة في الجنة
ولا في خلود الكافر عنادا او
اعتقادا في النار وان بالغ في الاجتهاد
لدخوله في العمومات ولا عبرة بخلاف
الجاحظ والعنبري وكذا الكافر حكما
كاطفال المشركين خلافا للمعتزلة
حيث جعلوا تعذيبهم ظلما فهم خدم
اهل الجنة وقيل من علم الله منه الايمان
والطاعة على تقدير البلوغ ففي الجنة
ومن علم منه الكفر والمعصية ففي النار
واما من ارتكب الكبيرة من المؤمنين
ومات بلا توبة فالمذهب عندنا عدم
القطع بالعفو او العقاب بل ان شاء الله
عفا وان شاء عذب لكن لا يخلد في
النار وعند المعتزلة القطع بالخلود
في النار ولا عبرة بقول مقاتل وبعض
المرجئة ان عصاة المؤمنين لا يعذبون
اصلا وانما النار للكفار لنا وجوه الاول
النصوص الدالة على دخول المؤمنين
الجنة وليس قبل دخول النار وفاقا
بل بعده او بدونه الثاني النصوص
الدالة على خروجهم من النار الثالث
ان من واظب على الطاعات مائة
سنة وشرب جرعة من الخمر فلو لم يكن
تخليده في النار ظلما عندكم فلا ظلم
الرابع ان المعصية متناهية زمانا وقدرا
فجزاؤها كذلك تحقيقا للعدل الخامس
ان استحقاقه الثواب وعدا وعقلا
لا يزول بالكبيرة لما سيأتي ولا يتصور
الا بالخروج من النار احتجت المعتزلة
بوجوه الاول عمومات الوعيد بالخلود
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم
خالدا فيها ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم خالدا فيها واما الذين
فسقوا الخ واهم النار كلما ارادوا ان
يخرجوا منها اعيدوا فيها وان الفجار
لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم

او تواتر الخبر يجوز ان يخفى انه القتل فيدوم الثواب والعقاب ... الله له في مسكنها [illegible]
يخلدهم جزاء سيئة لمقت ... التعطيل هذا حكم الكفر المخلد اهل الفقه وكما هي في
في القتل والتضرر واستفراغ الجهد وتأويل النصوص هذا انه يجب ... والمعتزلي حيث زعم انه
صدور انه لا يليق بحكمة الحكيم ان يعذبه مع بذل الجهد واستفراغ ... من غير جرم وتقصير كيف
وقد قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج
ولا على المريض حرج ولا شك ان تكليف المعذور ... وهذا الفرق خرق للاجماع وترك النصوص
الواردة في هذا الباب هذا في حق الكفار عنادا واعتقادا واما الكفار حكما كاطفال المشركين
وكذلك صغار الامة ان ماتوا ... والاروى ان خديجة رضي الله عنها سألت النبي عليه السلام
عن اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم في النار وذلك المعتزلة ومن تبعهم لا يعذبون
بل هم خدم اهل الجنة على ما ورد في الحديث لان تعذيب من لا جرم له ظلم ولقوله ولا تزر وازرة
وزر اخرى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون ونحو ذلك وقيل من علم الله تعالى منه الايمان والطاعة
على تقدير البلوغ ففي الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان ففي النار واختلف اهل الاسلام فيمن
ارتكب الكبيرة من المؤمنين ومات قبل التوبة فالمذهب عندنا عدم القطع بالعفو ولا بالعقاب بل
كلاهما في مشيئة الله تعالى لكن على تقدير التعذيب نقطع بانه لا يخلد في النار بل يخرج البتة
لا بطريق الوجوب على الله تعالى بل بمقتضى ما سبق من الوعد وثبت بالدليل كتخليد اهل الجنة
وعند المعتزلة القطع بالعذاب الدائم من غير عفو ولا اخراج من النار وعندهم هذه مسئلة وعد
الفساق وعقوبة العصاة وانقطاع عذاب اهل الكبائر ونحو ذلك وليس في مسئلة ...
ووجوب العقاب شيء من ذلك لان التخليد امر زائد على التعذيب ولان مسئلة المعتزلة بطريق
الاحتمال دون القطع ولانه شاع في ترك العقاب بالكلية وهذا قطع بالخروج بعد الدخول وما وقع
في كلام البعض من ان صاحب الكبيرة عند المعتزلة ليس في الجنة ولا في النار فغلط نشأ من قولهم ان له
المنزلة بين المنزلتين اي حالة غير الايمان والكفر واما ما ذهب اليه مقاتل بن سليمان وبعض المرجئة
من ان عصاة المؤمنين لا يعذبون اصلا وانما النار للكفار تمسكا بالآيات الدالة على اختصاص
العذاب بالكفار مثل انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى ان الخزي اليوم والسوء
على الكافرين فجوابه تخصيص ذلك بعذاب لا يكون على سبيل الخلود واما تمسكهم بمثل قوله
عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زنى وان سرق فضعيف لانه انما ينفي الخلود
لا الدخول لنا وجوه الاول وهو العمدة الآيات والاحاديث الدالة على ان المؤمنين يدخلون الجنة
البتة وليس ذلك قبل دخول النار وفاقا فتعين ان يكون بعده وهو مسئلة انقطاع العذاب او بدونه
وهو مسئلة العفو التام قال الله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل صالحا من ذكر او انثى
وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة وقال النبي عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة وقال
من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة وان زنى وان سرق الثاني النصوص المشعرة بالخروج من النار
كقوله تعالى النار مثواكم خالدين فيها الا ما شاء الله فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز
وكقوله عليه السلام يخرج من النار قوم بعد ما امتحشوا وصاروا فحما وحمما فينبتون كما تنبت الحبة
في حميل السيل وخبر الواحد وان لم يكن حجة في الاصول لكن يصلح تأييدا وتأكيدا بما يعاضده
من النصوص الثالث وهو على قاعدة الاعتزال ان من واظب على الايمان والعمل الصالح مائة سنة
وصدر عنه في اثناء ذلك او بعده جريمة واحدة كشرب جرعة من الخمر فلا يحسن من الحكيم
ان يعذبه على ذلك ابد الآباد ولو لم يكن هذا ظلما فلا ظلم او لم يستحق بهذا ذما فلا ذم الرابع
ان المعصية متناهية زمانا وهو ظاهر وقدرا ... لا يوجد من معصية اشد منه فجزاؤها يجب ان يكون

لانه بمنزلة من يعصي الله ورسوله
ويتعدى حدوده ... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
والجواب بعد تسليم عموم النصوص
انه قد اخرج من الاول قتل ...
وصاحب الصغيرة فيخرج صاحب
... مرتكب الكبيرة
ايضا على ان ... [illegible]
... [illegible] لقوله تعالى
حتى اذا رأوا ما يوعدون ولو سلم
فتحققه في العذاب المؤبد لا يوجب
وقوعه ولا ينفي ... منفصلا قبله
على ما فسره ابن عباس رضي الله عنه
او المراد بالخلود المكث الطويل جمعا
بين الادلة وان المراد بالذين فسقوا
الكفار المذكورون للحصر بقرينة قوله
تعالى ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به
تكذبون والروايات مختصة بالكفار جمعا
بين الادلة او المراد بعمومها سلب
العموم او المبالغة في المكث وكذا الخلود
والمراد تعدي حدود الاسلام واحاطة
الخطيئة بحيث لا يبقى الايمان الثاني ان
الفاسق لو دخل الجنة لكان
بالحق وقد اتى بالاحباط
او الموازنة على ما سبق والجواب منع
المقدمتين الثالث لو انقطع عذاب
الفاسق لانقطع عذاب الكافر بجامع
تناهي المعصية والجواب منع علية
التناهي ومنع تناهي الكفر قدرا
ومع صحته قياس في مقابلة النص
وفي العقليات الرابع ان الوعيد ... انقطاع
العذاب ... فيجب ان
لا يزول والجواب بعد تسليم وجوب
الاتصاف ان المتصف ايضا ...
... والدائم للكافر اذ ليس
يجب كل احد ما هو اليه في الاتصاف
متن

متناهيا تحقيقا لقاعدة العدل بخلاف الكفر فانه لايتناهى قدرا وان تناهى زمانه واما التمسك بان الخلود في النار اشد العذاب وقد جعل جزاء لاشد الجنايات وهو الكفر فلا يصح جعله جزاء لما هو دونه كالمعاصي فربما يدفع بتفاوت مراتب العذاب في الشدة وان تساوت في عدم الانقطاع الخامس انه استحق الثواب بالايمان والطاعات عقلا عندكم ووعدا عندنا ولا يزول ذلك الاستحقاق بارتكاب الكبيرة لما سيجيء فيكون لزوم اتصال الثواب اليه بحاله وما ذلك الا بالخروج من النار والدخول في الجنة وهو المطلوب واحتجت المعتزلة بوجوه الاول الآيات الدالة على الخلود المتناولة للكافر وغيره كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله واما الذين فسقوا فمأويهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها ومثل هذا مسوق للتأبيد ونفي الخروج وقوله وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين وعدم الغيبة عن النار خلود فيها وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وليس المراد تعدي جميع الحدود بارتكاب الكبائر كلها تركا واتيانا فانه محال لما بين البعض من التضاد كاليهودية والنصرانية والمجوسية فيحمل على مورد الآية من حدود المواريث وقوله بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب بعد تسليم كون الصيغ للعموم ان العموم غير مراد في الآية الاولى للقطع بخروج التائب واصحاب الصغائر وصاحب الكبيرة الغير المنصوصة اذا اتى بعدها بطاعات يربي ثوابها على عقوبته فليكن مرتكب الكبيرة من المؤمنين ايضا خارجا بما سبق من الآيات والادلة وبالجملة فالعام المخرج منه البعض لايفيد القطع وفاقا ولو سلم فلا نسلم تأبيد الاستحقاق بل هو مغيا بغاية رؤية الوعيد لقوله بعده حتى اذا رأوا ما يوعدون ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق العذاب المؤبد لا على الوقوع كما هو المتنازع لجواز الخروج بالعفو وما يقال من انا لا نسلم كون حتى للغاية بل هي ابتدائية ولو سلم فغاية لقوله يكونون عليه لبدا او المحذوف اي يكونون على ما هم عليه حتى يروا فخارج عن قانون التوجيه وكذا ما يقال انه لما ثبت الاستحقاق المؤبد جزما وهو مختلف فيه حصل الزام الخصم ولم يثبت العفو والخروج بالشك وعن الثانية بان معنى متعمدا مستحلا فعله على ما ذكره ابن عباس رضي الله عنه اذ التعمد على الحقيقة انما يكون من المستحل او بان التعليق بالوصف يشعر بالحيثية فيختص بمن قتل المؤمن لايمانه او بان الخلود وان كان ظاهرا في الدوام والمراد ههنا المكث الطويل جمعا بين الادلة لا يقال الخلود حقيقة في التأبيد لتبادر الفهم اليه ولقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد ولانه يؤكد بلفظ التأبيد مثل خالدين فيها ابدا وتأكيد الشيء تقوية لمدلوله ولان العمومات المقرونة بالخلود متناولة للكفار والمراد في حقهم التأبيد وفاقا فكذا في حق الفساق لئلا يلزم ارادة معنيي المشترك او المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول لا كلام في ان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق والشايع في الاستعمال هو الدوام لكن قد يستعمل في المكث الطويل المنقطع كسجن مخلد ووقف مخلد فيكون محتملا على ان في جعله لمطلق المكث الطويل نفيا للمجاز والاشتراك فيكون اولى ثم ان المكث الطويل سواء جعل معنى حقيقيا او مجازيا اعم من ان يكون مع دوام كما في حق الكفار وانقطاع كما في حق الفساق فلا محذور في ارادتهم جميعا وح فلا نسلم ان التأبيد تأكيد بل تقييد ولو سلم فالمراد انه تأكيد لطول المكث اذ قد يقال حبس مؤبد ووقف مؤبد وعن الثالثة بانها في حق الكافرين المنكرين للحشر بقرينة قوله ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون مع ما في دلالتها على الخلود من المناقشة الظاهرة لجواز ان يخرجوا عند عدم ارادتهم الخروج باليأس او الذهول او نحو ذلك وعن الرابعة بعد تسليم افادتها النفي عن كل فرد ودلالتها على دوام عدم الغيبة انما تختص بالكفار جمعا بين الادلة وكذا الخامسة والسادسة

سـ لا الحدود عـلى حدود الاسلام ولا اقامة الخطابة على غلبها تجب لا يبقى ثمة الايمان
هنا مع ماتى الخلود من احتمال الثانى ان الفاسق لو دخل الجنة لكان باستحقاق لامتناع دخول
غير المستحق كالكافر واللازم منتف لبطلان الاستحقاق بالاحباط او الموازنة على ما مر
ورد بمنع المقدمتين بل انما يدخل بفضل الله ورحمته ووعده ومغفرته وسنتكلم على الاحباط
والموازنة الثالث لو تقطع عذاب الفاسق لانقطع عذاب الكافر قياسا عليه بجامع تناهى
المعصية ورد بمنع عدم التناهى ومنع تناهى الكفر قدرا ومنع اعتبار القياس فى مقابلة
النص والاجماع وفى الاستفسادات الرابع ان الوعيد بالعذاب الدائم ادفع بالعباد لكونه ازجر
من المعاصى فان منهم من لا يكترث بالعذاب المنقطع عند الميل الى المستلذات ثم لابد من تحقيق
الوعيد تصديقا للخبر وصونا للقول عن التبديل ورد بمنع وجوب الادفع ومنع انحصاره فى
الدوام فان من لا يكترث بالمكث فى الجحيم احقابا فلما يتمسك بالخلود فيها عاقبة ابوا وقد كان
كل وعيد اطمأنوا ولا شئ من الوعيد بالطف لكل فليكن لطف الخلود فى النار مختصا
بالكفار وكذا فى وعيد النيران بل وعد الجنان اطمعا ومزجرة لاهل الايمان ولو وجب
ما هو الغاية فى اللطف والزجر لما صح الاكتفاء بوعيد الخلود فى النار لامكان المزيد
(قال المبحث الحادى عشر) لاخلاف فى ان من آمن بعد الكفر والمعاصى فهو من اهل الجنة
بمنزلة من لا معصية له ومن كفر نعوذ بالله بعد الايمان والعمل الصالح فهو من اهل النار بمنزلة
من لا حسنة له وانما الكلام فيمن آمن وعمل صالحا وآخر سيئا واستمر على الطاعات والكبائر
كما يشاهد من الناس فعندنا مآله الى الجنة ولو بعد النار واستحقاقه للثواب والعقاب بمقتضى
الوعد والوعيد ثابت من غير حبوط والمشهور من مذهب المعتزلة انه من اهل الخلود فى النار
اذا مات قبل التوبة فاشكل عليهم الامر فى ايمانه وطاعاته وما يثبت من استحقاقاتها اين طارت
وكيف زالت فقالوا بحبوط الطاعات ومالوا الى ان السيئات يذهبن الحسنات حتى ذهب
الجمهور منهم الى ان الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع العبادات وفساده ظاهر اما سمعا فللنصوص
الدالة على ان الله تعالى لا يضيع اجر من احسن عملا واما عقلا فللقطع بانه لا يحسن من الحكيم
الكريم ابطال ثواب ايمان العبد ومواظبته على الطاعات طول العمر بتناول لقمة من الربوا
وجرعة من الخمر بمنزلة من خدم كريما مائة سنة حق الخدمة ثم بدت منه مخالفة امر من
اوامره فهل يحسن رفض حقوق تلك الخدمات ونقض ما عهد ووعد من الحسنات وتعذيبه
عذاب من واظب مدة الحيوة على المخالفة والمعاداة وايضا استحقاق الثواب على الطاعة
عندهم انما هو لكونها حسنة وامتثالا لامر البارى وهذا متحقق مع الكبيرة فيتحقق اثره
وايضا لو كانت الكبيرة محبطة لثواب الطاعة لكانت منافية لصحتها بمنزلة الردة قالوا استحقاق
الثواب والعقاب متنافيان لا يجتمعان لان الثواب منفعة خالصة دائمة مع التعظيم والعقاب
مضرة خالصة دائمة مع الاهانة قلنا لا نسلم لزوم قيد الخلوص والدوام سيما فى جانب العقاب ومع
لابتنا فى الثواب والعقاب بان يعاقب حينا ثم يثاب ولو سلم فلا نسلم تنافى الاستحقاقين بان يستحق
المنفعة الدائمة من جهة الطاعة والمضرة الدائمة من جهة المعصية ولو سلم فليس ابطال الحسنة
بالسيئة اولى من العكس كيف وقد قال الله ان الحسنات يذهبن السيئات وحكم بان السيئة
لا تجزى الا بمثلها والحسنة تجزى بعشر امثالها الى سبعمائة واكثر قالوا الاحباط مصرح فى
التنزيل كقوله تعالى ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم واولئك حبطت اعمالهم
ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى قلنا لا بالمعنى الذى قصدتم بل بمعنى انه من عمل لا يستحق به
النعم وكان يمكنه ان يعمله على وجه يستحق به المدح والثواب يقال انه احبط عمله كالصدقة
مع المن والاذى وبدونهما واما احباط الطاعات بالكفر بمعنى انه لا اثابة عليها البتة فليس

٣ قوله من اذا الحاطة الحسنات بالسيئات فذهبنا
فى الجنة ولو بعد النار وعند المعتزلة
مخلد فى النار ذهابا الى ان
السيئات تحبط الحسنات حتى ذهب
الجمهور منهم الى ان الكبيرة الواحدة
تحبط جميع الطاعات وهو فاسد
سمعا للنصوص الدالة على ان الله
لا يضيع اجر المحسنين وعقلا لقطع
بقبح ابطال ثواب طاعة مائة سنة
بشرب جرعة من الخمر ولان جهة
الاستحقاق عندهم وهو كون الفعل
حسنة وامتثالا باق ولانه يوجب منافاة
الكبيرة لصحة الطاعة كالردة قالوا
الثواب منفعة خالصة دائمة مع التعظيم
والعقاب مضرة خالصة دائمة مع
الاهانة فلا يجتمعان استحقاقا قلنا لو سلم
لزوم قيد الخلوص والدوام فلا يوجب
تنافى الاستحقاقين ولو سلم فليس
ابطال الحسنة بالسيئة اولى من العكس
كيف وقد قال الله تعالى ان الحسنات
يذهبن السيئات وذهب الجبائيان
الى ان الطاعات والمعاصى
ترتب قدر ما بحسب الاجر والوزر لاعددا
فيسقط الاخرى ثم زعم ابو على ان
الاقل يسقط ولا يسقط من الاكثر شيئا
وهذا هو الاحباط المحض وابو هاشم
انه يسقط ويسقط من الاكثر ما يقابله
وهذا هو الموازنة واحتجا على ان ذلك
يتمبر بين الفعلين اعنى الطاعة
والمعصية او المستحقين اعنى الثواب
والعقاب او الاستحقاقين واستدلوا على
الاحباط فى الجملة بمثل قوله تعالى
ان تحبط اعمالكم اولئك حبطت
اعمالهم ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن
والاذى لكنه لا يثبت ما هو المتنازع
من بطلان حسنة كاملة بسيئة سابقة
او لاحقة فضلا عن تفصيل الجبائيين
واستدل الامام على بطلانه اما على
رأى ابى على فلانه لمواظبة الطاعة لسابقة ع

من المتنازع فى شئ وحين تنبه ابو علي وابو هاشم لفساد هذا الرأى رجعا عن التمادى بعض الرجوع فقالا ان المعاصى انما تحبط الطاعات اذا اربت عليها وان اربت الطاعات احبطت المعاصى ثم ليس النظر الى اعداد الطاعات والمعاصى بل الى مقادير الاوزار والاجور فرب كبيرة يغلب وزرها اجور طاعات كثيرة ولا سبيل الى ضبط ذلك بل هو مفوض الى علم الله ثم افترقا فزعم ابو علي ان الاقل يسقط ولا يسقط من الاكثر شيئا وسقوط الاقل يكون عقابا اذا كان الساقط ثوابا وثوابا اذا كان الساقط عقابا وهذا هو الاحباط المحض وقال ابو هاشم الاقل يسقط و يسقط من الاكثر ما يقابله مثلا من له مائة جزء من العقاب واكتسب الف جزء من الثواب فانه يسقط عنه العقاب ومائة جزء من الثواب بمقابلته و يبقى له تسعمائة جزء من الثواب ومن له مائة جزء من الثواب واكتسب الفا من العقاب سقط ثوابه ومائة جزء من عقابه وهذا هو القول بالموازنة لا ما قال فى المواقف انه يوازن بين الطاعات والمعاصى فايهما رجح احبط الآخر واختلفت كلمتهم فى ان الاحباط والموازنة بين الفعلين اعنى الطاعة والمعصية او المستحقين اعنى الثواب والعقاب او الاستحقاقين مال الجبائى الى الاول وابو هاشم الى الثانى وهو المختار عند الاكثرين و بالجملة لا يخفى على احد ان القول بما ذهبا اليه من الاحباط والموازنة لا يصح الا بنص من الشارع صريح ونقل صحيح واستدل الامام الرازى على بطلانه بان الاكثر اذا احبط الاقل فان لم يحبط منه شئ كما هو رأى ابى علي صارت الطاعة السابقة لغوا محضا لا تجلب نفعا ولا تدفع ضرا وهو باطل اما عقلا فلكونه ظلما ولانه ليس انتفاء الباقى بطريان الحادث اولى من اندفاع الحادث بوجود الباقى واما سمعا فلقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وغير ذلك وان حبط من الاكثر ما يوازن الاقل كما هو رأى ابى هاشم فباطل ايضا اما اولا فلانهما لما كانا متنافيين كان طريان الحادث مشروطا بزوال السابق فلو كان زواله لاجل طريان الحادث لزم الدور واما ثانيا فلان تأثير ذلك الاستحقاق القليل فى بعض اجزاء الكثير ليس اولى من تأثيره فى الباقى لكون الاجزاء متساوية وحينئذ يلزم ان يفنى بذلك القليل كل ذلك الكثير وهو باطل وفاقا وهذا ما قال فى المحصل انه اذا استحق بالطاعة عشرة اجزاء من الثواب وبالمعصية خمسة اجزاء من العقاب فليس انتفاء استحقاق احدى الخمستين اولى من انتفاء استحقاق الخمسة الاخرى لتساوى اجزاء الثواب واستحقاقاتها واما ثالثا فلان زوال كل من الاستحقاقين بالآخر اما ان يكون دفعة وهو محال لانه اذا كان عدم كل منهما لوجود الآخر فلو عدما دفعة لوجدا دفعة لكن العلة موجودة حال حدوث المعلول فيلزم كونهما موجودين حال كونهما معدومين هف واما ان لا يكون دفعة وهو ايضا باطل لانه اذا كان سبب زوال الاول حدوث الثانى فما لم يوجد الثانى لا يزول الاول واذا وجد الثانى وزال الاول استحال زوال الثانى لانه لا مزيل له لان التقدير ان كلا منهما انما يزول بالآخر وهذا ما يقال ان الثانى كان قاصرا عن الغلبة حين ما لم يكن مغلوبا فكيف اذا صار مغلوبا واعترض بوجوه الاول ان الطارى اقوى و بالبقاء اولى لكونه مقارنا لمؤثره الذى يوجده بخلاف السابق فانه وان كان موجودا لكن لم يبق معه مؤثره فاذا يجوز على الاحباط ان يفنى السابق بالطارى ويبقى هو بحاله وعلى الموازنة ان يفنى من الطارى ما يقابل السابق ثم يفنى السابق بما بقى من الطارى والجواب المنع بل السابق لاستمرار وجوده وتحقق علة بقائه اقوى وابقى والطارى لقربه من العدم وعدم تحقق علة بقائه بالفناء اولى على ان الدفع اهون من الرفع ثم هذا على تقدير صحته انما يتأتى فيما اذا كان الاكثر طاريا بخلاف ما اذا استحق بالطاعة ثوابا كثيرا او بالمعصية عقابا اقل او بالعكس الثانى انه يجوز ان يكون التوقف فيما بين طريان الحادث وزوال السابق توقف معية لا تقدم ليلزم الدور المحال والجواب ان الكلام انما هو على تقدير جعل طريان الحادث هو السبب فى زوال السابق فيتقدمه بالذات ضرورة وهو

ع وهو ظلم عندكم و ينتفى بقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره مع ما فيه من الترجيح بلا مرجح واما على رأى ابى هاشم فلان طريان الحادث مشروط بزوال السابق فزواله به دور ولانه لا اولوية لبعض اجزاء الكبير فيلزم ان يفنى بكليته ولان زوال كل بالآخر دفعة يوجب وجودهما حال عدمهما لوجود العلة حال حدوث المعلول و على التعاقب يوجب حدوث المعلول بلا علة لان زوال الثانى بلا مزيل و اعترض بان الاستحقاق اعتبار شرعى ليس له تأثير وتأثر حقيقى والثواب والعقاب انما يوجدان فى الآخرة والفعلان لا يتصور فناء احدهما بالآخر بل معنى الاحباط ان الله تعالى لا يثيب العاصى على الطاعة ومعنى الموازنة انه لا يثيب عليها ويترك العقاب على المعصية بقدرها وقال امام الحرمين لا كبيرة يربى وزرها على اجر معرفة الله فيلزمهم ان يدرؤا بها جميع الكبائر

متن

سابق مشروطة بعدم استلزامه تأخره عنه بالذات الثالث ان الاستحقاقات ليست امورا متقررة بحسب الخارج بمنزلة ما اذا كان لك على احد خمسمائة دينار فيمكن تسليم منه او اليك بل بحسب الذهن فقط بمنزلة ما اذا كان لك عليه خمسمائة دينار فلا يكون تسليم خمسة او الابراء عنها او مقاصتها بخمسة له عليك الابراء عن النصف وبما ذكرنا من حل كلام المحصل على ما نقلنا من تقرير نهاية العقول يظهر ان ليس مقصود الامام ما فهمه المعترض فان معناه ان الاستحقاقات لما كانت متساوية فالاستحقاق لعله يزيل كل ما يزيل ما يقابله من الكثير كذلك يزيل السابق لان حكم المتساويات واحد بل الاعتراض ان تساوى الاستحقاقات لا يوجب الاجزاء زوال كل ما يزول به الآخر لا زوال الكل بما يزول به البعض الرابع ان الطاعات والمعاصي مثبتة عند الحفظة وفي صحايف الكتبة فالطاعات تبطل استحقاق العقاب بالمعاصي والمعاصي تبطل استحقاق الثواب بالطاعات من غير لزوم محذور والجواب ان المقصود بيان امتناع زوال احد الاستحقاقين والمستحقين اعني الثواب والعقاب بالآخر على ما هو المذهب في الاحباط والموازنة وبهذا يندفع اعتراض خامس وهو انه يجوز ان لا يؤثر احدهما في عدم الآخر لكن يتساقطان في ظهور حكمهما فيظهر حكم الزيادة فقط السادس انه يجوز ان يؤثر الطارى في عدم السابق بشرط ان يسقط من الطارى مثل السابق من غير لزوم محذور والجواب انه يعود الكلام في سقوط ذلك القدر من الطارى ويلزم المحذور نعم يتجه على الوجه الاخير انه لم لا يجوز زوال كل من الاستحقاقين بالآخر بان يزيل جزء من هذا جزأ من ذلك وبالعكس الى ان يفنى الاقل بالكلية ويبقى من الاكثر القدر الزائد لم يلزم شيء من المحالات لانه يكون مزيلا للجزء الاخير من الاقل الا ان الامام انما اورد هذا البرهان فيما اذا استحق المكلف عشرة اجزاء من الثواب ثم عمل معصية استحق بها عشرة اجزاء من العقاب فلا يرد عليه هذا لكن يتجه ان البيان يختص بما اذا تساوى الاستحقاقات والمعتزلة اضطربوا في مثله وزعم ابو هاشم انه لا يجوز وقوع ذلك لان المكلف اما في الجنة او في النار واجيب بانه يجوز ان يرجح جانب الثواب فينزل برحمة الله تعالى منزل الكرامة ويحل بفضله دار المقامة او يجمع بين الثواب والعقاب من غير خلوص احدهما او لا يثاب ولا يعاقب ويكون من اصحاب الاعراف على ما ورد في الحديث ويمكن دفع استدلال الامام بان الاستحقاق اعتبار شرعي ليس له تأثير وتأثر حقيقي وفناء بعد وجود بل معنى احباط الطاعة او استحقاق الثواب ان الله تعالى لا يثيب عليها ومعنى الموازنة انه لا يثيب عليها ولا يعاقب على المعصية بقدرها من غير ان يتحقق في الخارج استحقاقات بينها منافاة ومنافاة واما الثواب والعقاب فلا وجود لهما الا في الآخرة وحينئذ لا اجتماع بينهما ولا اندفاع بل ذلك الى حكم الله ومشيئته على وفق حكمته والاقرب ما قال امام الحرمين انه ليس بازاء معرفة الله تعالى كبيرة يربى وزرها على اجرها فكان من حقهم ان يدرؤا بها جميع الكبائر فاذا لم يفعلوا ذلك بطل هذيانهم في ابطال الاعمال وسقوط اقلها باكثرها ومما يجب التنبيه له انه لا فرق عندهم بين ان يكون المعاصي طارية على الطاعات او سابقة عليها او متخللة بينهما وان ما يوهم به كلام البعض من اختصاص الحكم بما اذا كانت الكبيرة طارية ليس بشيء (قال المبحث الثاني عشر اتفقت الامة) ونطق الكتاب والسنة بان الله تعالى عفو غفور يعفو عن الصغاير مطلقا وعن الكباير بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا وان جاز عقلا ومنع بعضهم الجواز العقلي ايضا لانه يخالف حكمة التفرقة بين من احسن غاية الاحسان ومن اساء غاية الاساءة وضعفه ظاهر واختلفوا في العفو عن الكباير بدون التوبة فجوزه الاصحاب بل اثبتوه خلافا للمعتزلة حيث منعوه سمعا وان جاز عقلا عند الاكثرين منهم حتى صرح بعض المتأخرين منهم بان القول بعدم حسن العفو عن المستحق للعقاب عقلا قول

ثم

اتفقت الامة على العفو عن الصغاير مطلقا وعن الكباير بعد التوبة وعلى انه لا عفو عن الكفر على اختلاف في الجواز عقلا واختلفوا في العفو عن الكباير بدون التوبة فجوزه اصحابنا بل اثبتوه ومنعه المعتزلة سمعا وان جاز عقلا عند الاكثرين منهم لنا على الجواز ان العقاب حقه فله اسقاطه وعلى الوقوع النصوص الناطقة بالعفو عن السيئات وبالعفو عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وفي الاحاديث ايضا كثرة والتخصيص بالصغاير او بما بعد التوبة او الحمل على تأخير العقوبات المستحقة او عدم شرع الحدود في عاجلة المعاصي او على ترك وضع الآصار عليهم والفضائح في الدنيا مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل ومخالفة لاقوال المفسرين وللاحاديث الصحيحة الصريحة مما لا يصح في البعض اذ المغفرة بالتوبة لا تخص ما دون الشرك ولا يلائم التعليق بالمشيئة وباقي المعاني لا يناسب التمدح

ابى القاسم الكعبى انا على الجواز ان العقاب حقه فيحسن اسقاطه مع ان فيه نفعا للعبد من غير ضرر لاحد وعلى الوقوع الآيات والاحاديث الناطقة بالعفو والغفران وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات او يوبقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وفى الاحاديث كثيرة ومعنى العفو والغفران ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذة لا يقال يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغائر او عن الكبائر بعد التوبة او على تأخير العقوبات المستحقة او على عدم شرع الحدود فى عامة المعاصى او على ترك وضع الاصار عليهم من التكاليف المهلكة كما على الامم السالفة او على ترك مافعل ببعض الامم من المسخ وكتبة الآثام على الجباه ونحو ذلك بما يفضحهم فى الدنيا لانا نقول هذا مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل وتقييد للاطلاق بلا قرينة وتخصيصا للعام بلا مخصص ومخالفة لاقاويل من يعتد به من المفسرين بلا ضرورة وتفريقا بين الآيات والاحاديث الصحيحة الصريحة فى هذا المعنى بلا فارق مما لا يكاد يصح فى بعض الآيات كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية فان المغفرة بالتوبة تعم الشرك ومادونه فلا تصح التفرقة باثباتها لمادونه وكذا تعم كل احد من العصاة فلا تلائم التعليق بمن يشاء المفيد للبعضية وكذا مغفرة الصغائر على ان فى تخصيصها اخلالا بالمقصود اعنى تهويل شان الشرك ببلوغه النهاية فى القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع ماسواه ولو كبيرة فى الغاية واما باقى المعانى المذكورة فربما يكون فى الشرك اقوى على ما لا يخفى فلا معنى للنفى والمشهور فى ابطال تقييدهم المغفرة بما بعد التوبة ان قبول التوبة وترك العقاب بعدها واجب عندهم فلا يتعلق بالمشيئة واعترض بان ترك العقاب على الكبيرة بعد التوبة ليس واجبا كثواب المطيع بل بمقتضى الوعد بمعنى انه واجب ان يكون كما هو المذهب عندكم ووعده بذلك ووفاؤه بما وعد هو المغفرة والعفو ولو سلم فهو فعل الله تعالى وان كان واجبا عليه يكون بمشيئته وارادته فيصح تعليقه بها والجواب ان المذهب عندهم على ماصرح به فى كتبهم هو ان العقاب بعد التوبة ظلم يجب على الله تركه ولا يجوز فعله ثم الواجب وان كان فعله بالارادة والمشيئة لا يحسن فى الاطلاق تعليقه بالمشيئة كقضاء الدين والوفاء بالنذر لانه انما يحسن فيما يكون له الخيرة فى الفعل والترك على انك اذا تحققت فليس هذا بمجرد تعليق بالمشيئة بمنزلة قولك يغفر مادونه ان شاء بل تقييدا للمغفور له بمنزلة قولك يغفر لمن يشاء دون من لا يشاء وهذا لا يكون فى الواجب البتة بل فى المتفضل به كقولك الامير يخلع على من يشاء بمعنى انه يفعل ذلك لكن بالنسبة الى البعض دون البعض وبهذا يندفع اشكال آخر وهو ان المغفرة معلقة بالمشيئة فلا يدل على الوقوع لعدم العلم بوقوع المشيئة بل على مجرد الجواز وليس المتنازع وقد يدفع بانه لابد من وقوع المشيئة ليتحقق الفرق بين الشرك وما دونه على ما هو مقصود سوق الآية وهذا الدفع انما يتم على رأى من يجعل التفرقة بينهما بوقوع العفو ولا وقوعه ويجعل العفو عن الكفر جائزا غير واقع وعليه الاشاعرة وكثير من المتكلمين (قال للمانعين عقلا ٧) تمسكت الوعيدية القائلون بعدم جواز العفو عن الكبائر عقلا وهم البلخى واتباعه بانه اغراء على القبيح لان المكلف يتكل على العفو ويرتكب القبائح وهذا قبيح يمتنع اسناده الى الله تعالى واجيب بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين بان مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجرا للعاقل عن ارتكاب الباطل فكيف مع الآيات القاطعة بالعذاب والوعيدات الشايعة فى ذلك الباب فكيف يكون احتمال تركها بل وقوعه فى الجملة بالنسبة الى من لا يعلمه الا الله مظنة للاغراء ومفضية الى الاجتراء الا ترى ان قبول التوبة مع وجوبه عندكم وعزم كل احد عليها غالبا ليس باغراء والتردد فى نيل توفيقها لا يزيد على التردد

٧ للمانعين عقلا ان جواز العفو اغراء على القبيح فيمتنع ورد بعد تسليم القاعدة بمنع كونه اغراء بل مجرد احتمال العقوبة زاجر فكيف مع الرجحان وشهادة النصوص متن

فى بل كرامة العفو فان قيل ترك العفو ادعى الى الطاعة فيكون لطفا فيجب فيمتنع العفو قلنا معارض بقبول التوبة وتأخير العقوبة وان ادعى وجه مفسدة فى تركهما منعه اشتماله فى ترك العفو ماد فى العفو اذ منا بالعمد فى تأديبه وطيقة مزيد لثناء على الله تعالى بالعفو والكرم والرأفة (قال وسمعا ٦) تمسك القائلون بجواز العفو عقلا وامتناعه سمعا وهم البصريون من المعتزلة وبعض البغدادية بالنصوص الواردة فى وعيد الفساق واصحاب الكبائر اما بالخصوص كقوله تعالى فى آكل اموال الناس ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وفى تولى عن الزحف ومأويه جهنم وبئس المصير وفى تعدى حدود المواريث ندخله نارا خالدا فيها واما بالدخول فى العمومات المذكورة فى بحث الخلود واذا تحقق الوعيد فلو تحقق العفو وترك العقوبة بالنار لزم الخلف فى الوعيد والكذب فى الاخبار واللازم باطل وكذا الملزوم واجيب بانهم داخلون فى عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر والخلف فى الوعد لؤم لا يليق بالكريم وفاقا بخلاف الخلف فى الوعيد فانه ربما يعد كرما والقول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد كما مر وكيف كان ترك عقابهم باشارة خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك والدفع انه لو صح ان يخلف الوعيد لصح ان يسمى مخلفا وليس كذلك لان كثيرا من افعاله تعالى بهذه الحيثية اعنى لا يصح اطلاق اسم الفاعل منها عليه لايهام النقص كانه يتكلم بالمجاز ولا يسمى متجوزا وكذا لا يسمى ماكرا ومستهزئا ونحو ذلك بل مع انه ينجز وعد الثواب لا يسمى منجزا نعم لزوم الكذب فى اخبار الله تعالى مع الاجماع على بطلانه ولزوم تبديل القول مع النص الدال على امتناعه مشكل فالجواب الحق ان من تحقق العفو فى حقه يكون خارجا عن عموم اللفظ بمنزلة التائب فان قيل صيغة العموم المتعرية عن دليل الخصوص تدل على ارادة كل فرد مما يتناوله اللفظ بمنزلة التنصيص عليه باسمه الخاص فاخراج البعض بدليل متراخ يكون نسخا وهو لا يجرى فى الخبر للزوم الكذب واما التخصيص فهو الدلالة على ان المخصوص غير داخل فى العموم ولا يكون ذلك الا بدليل متصل قلنا ممنوع بل ارادة الخصوص من العام والتقييد من المطلق شائع من غير دليل متصل ثم دليل التخصيص والتقييد بعد ذلك وان كان متراخيا بيان لا نسخ وهذا هو المذهب عند الفقهاء الشافعية والقدماء من الحنفية وكانوا ينسبون القول بخلاف ذلك الى المعتزلة الا ان المتأخرين منهم يعدون ذلك نسخا ويخصون التخصيص بما يكون دليله متصلا ويجوزون الخلف فى الوعيد ويقولون الكذب يكون فى الماضى دون المستقبل وهذا ظاهر الفساد فان الاخبار بالشئ على خلاف ما هو كذب سواء كان فى الماضى او فى المستقبل قال الله تعالى الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا من اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم ثم قال والله يشهد انهم لكاذبون لئن اخرجوا لا يخرجون معهم ولئن قوتلوا لا ينصرونهم على ان المذهب عندنا ان اخبار الله تعالى ازلى لا يتعلق بالزمان ولا يتغير بتغير المخبر به على ما سبق فى بحث الكلام فان قيل فعلى ما ذكرتم يكون حكم العام هو التوقف حتى يظهر دليل الخصوص قلنا لا بل يجرى على عمومه فى حق العمل بل وفى حق وجوب اعتقاد العموم دون قطعيته وهذا البحث مستوفى فى اصول الفقه وقد بسط الكلام فيه صاحب التبصرة بعض البسط وللامام الرازى ههنا جواب الزامى وهو ان صدق كلامه لما كان عندنا ازليا امتنع كذبه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واما عندكم فان امتنع كذبه لكونه قبيحا فلم قلتم ان هذا الكذب قبيح وقد توقف عليه العفو الذى هو غاية الكرم وهذا كمن اخبر انه يقتل زيدا عدا ظلما فى الغد اما ان يكون الحسن قتله وهو باطل واما تركه فقط وهو الحق لكنه لا يوجد الا عند وجود الكذب وما لا يوجد الحسن الا عند وجوده حسن قطعا فهذا الكذب حسن قطعا ويمكن

٣ بالنصوص الواردة فى وعيد الفساق فان الخلف والكذب نقص بالاتفاق ورد بانهم داخلون فى عمومات الوعد والخلف فى الوعد باطل بالاجماع بخلاف الخلف فى الوعيد فانه كرم جوزه البعض نعم حديث لزوم الكذب وتبديل القول مشكل فالاولى القول باخراجهم عن عموم اللفظ وبانه ليس نسخا ليمتنع فى الخبر واما القول بان الكذب يجرى فى المستقبل فضعيف جدا وكذا القول بان صدق كلامه عندنا ازلى فلا يتغير والكذب عندكم انما امتنع لقبحه ولا قبح ههنا لتوقف العفو عليه كمن اخبر انه يقتل زيدا غدا ظلما فلم يقتله وذلك لان ارادة الصدق تقتضى ترك العفو وجواز الكذب فى اخباره يفضى الى مفاسد لا تحصى متن

٧ من المعتزلة ان الفاسق مخلدوان عدم القطع بعقابه ارجاء لكن ينبغي ان يكون هذا مذهب البعض اذ المختار عند الاكثرين هو ان الكبائر انما تسقط الطاعات اذا زاد عقابها على ثوابها وذلك فى علم الله واضطربوا فيما اذا تساويا وصرحوا بجواز العفو عقلا وشرعا عند البصرية و بعض البغدادية وعقلا عند غير الكعبى

متن

٩ المبحث الثالث عشر يجوز عندنا الشفاعة لاهل الكبائر فى حقها لماسبق من دلائل العفو وماتواتر معنى من ادخار الشفاعة لاهل الكبائر وقد يستدل بعموم قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين اى لذنوبهم و بان اصل الشفاعة ثابت بالنص والاجماع و ليست حقيقة لطلب المنافع على مايراه المعتزلة و الا لكنا شافعين للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم حين نسأل الله تعالى زيادة كرامته بل لاسقاط المضار وعندكم لاعقاب مع التوبة ولاصغيرة مع اجتناب الكبيرة فتعين كونها لاسقاط الكبائر تمسكت المعتزلة بوجوه الاول عمومات نفى الشفاعة مثل قوله تعالى لايقبل منها شفاعة فما تنفعهم شفاعة الشافعين من قبل ان يأتى يوم لابيع فيه ولاخلة و لا شفاعة ماللظالمين من حميم ولاشفيع يطاع ماللظالمين من انصار والجواب بعد تسليم عموم الازمان والاحوال التخصيص بالكبائر جمعا بين الادلة على ان الظلم المطلق هو الكفر ونفى الناصر لاينفى الشفيع الثانى آيات تنفى شفاعة صاحب الكبيرة و لايشفعون الا لمن ارتضى فاغفر للذين تابوا والجواب ان الفاسق مرتضى من جهة الايمان والمراد تابوا عن الشرك لان من تاب عن المعاصى وعمل صالحا فطلب مغفرته عبث اوطلب لترك الظلم الثالث آيات خلود الفساق و قد مر الرابع الاجماع على صحة اللهم اجعلنا من اهل شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم والجواب ان اهلية شفاعته على تقدير العصيان انما هو بالطاعة والايمان

متن

دفعه بان الكذب فى اخبار الله تعالى قبيح وان تضمن وجوها من المصلحة وتوقف عليه انواع من الحسن لمافيه من مفاسد لاتحصى ومطاعن فى الاسلام لاتخفى منها مقال الفلاسفة فى المعاد وجدل الملاحدة فى العناد وههنا بطلان ماوقع عليه الاجماع من القطع بخلود الكفار فى النار فان غاية الامر شهادة النصوص القاطعة بذلك واذا جاز الخلف لم يبق القطع الا عند شرذمة لايجوزون العفو عنهم فى الحكمة على مايشعر قوله تعالى افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون وغير ذلك من الآيات ووجه التفرقة ان العاصى قلمايخلو عن خوف عقاب ورجاء رحمة وغير ذلك من خيرات تقابل ماارتكب من المعصية اتباعا للهوى بخلاف الكافر وايضا الكفر مذهب والمذهب يعتقد للابد وحرمته لاتحتمل الارتفاع اصلا فكذلك عقوبته بخلاف المعصية فانها لوقت الهوى والشهوة واما من جوز العفو عقلا والكذب فى الوعيد اماقولا لجواز الكذب المتضمن لفعل الحسن او بانه لا كذب بالنسبة الى المستقبل فمع صريح اخبار الله تعالى بانه لايعفو من الكافر و يخلده فى النار فجواز الخلف وعدم وقوع مضمون هذا الخبر محتمل ولما كان هذا باطلا قطعا علم ان القول بجواز الكذب فى اخبار الله تعالى باطل قطعا (قال خاتمة قد اشتهر ٧) من مذهب المعتزلة ان صاحب الكبيرة بدون التوبة مخلد فى النار وان عاش على الايمان و الطاعة مائة سنة ولم يفرقوا بين ان تكون الكبيرة واحدة او كثيرة واقعة قبل الطاعات او بعدها او بينهما وجعلوا عدم القطع بالعقاب وتفويض الامر الى ان الله تعالى يغفر ان شاء و يعذب ان شاء على ماهو مذهب اهل الحق ارجاء بمعنى انه تأخير للامر وعدم جزم بالعقاب اوالثواب و بهذا الاعتبار جعل ابو حنيفة من المرجئة وقد قيل له من اين اخذت الارجاء فقال من الملائكة عليهم السلام قالوا لاعلم لنا الا ماعلمتنا و انما المرجئة الخالصة الباطلة هم الذين يحكمون بان صاحب الكبيرة لايعذب اصلا وانما العذاب والنار للكفار وهذا تفريط كما ان قول الوعيدية افراط و التفويض الى الله تعالى وسط بينهما كالكسب بين الجبر والقدر ونحن نقول ينبغى ان يكون مااشتهر منهم مذهب بعضهم والمختار خلافه لا مذهب الجبائى وابى هاشم وكثير من المحققين و هو اختيار المتأخرين ان الكبائر انماتسقط الطاعات و توجب دخول النار اذا زاد عقابها على ثوابها والعلم بذلك مفوض الى الله تعالى فمن خلط الحسنات بالسيئات ولم يعلم عليه غلبة الاوزار لم يحكم بدخوله النار بل اذ زاد الثواب يحكم بانه لايدخل النار اصلا واضطربوا فيما اذا تساوى الثواب والعقاب و صرحوا بان هذا بحسب السمع واما بحسب العقل فيجوز العفو عن الكبائر كلها الا عند الكعبى وذكر امام الحرمين فى الارشاد ان مذهب البصريين و بعض البغداديين جواز العفو عقلا وشرعا ولقد مننا بهذا على المعتزلة ان ادركوا ونهجنا لهم منهاجا ان سلكوا و الا فمن لهم بعصمة تنجى اوتوبة ترجى (قال المبحث الثالث عشر ٩) فى الشفاعة يدل على ثبوتها النص والاجماع لان المعتزلة قصروها على المطيعين والتائبين لرفع الدرجات وزيادة المثوبات وعندنا يجوز لاهل الكبائر ايضا فى حط السيئات اما فى العرصات واما بعد دخول النار لماسبق من دلائل العفو عن الكبيرة ولما اشتهر بل تواتر معنى من ادخار الشفاعة لاهل الكبائر كقوله عليه السلام ادخرت شفاعتى لاهل الكبائر من امتى و ترك العقاب بعد التوبة واجب عندهم فليس للعفو و الشفاعة كثير معنى و قد يستدل بقوله تعالى و استغفر لذنبك وللمؤمنين اى لذنوب المؤمنين فيعم الكبائر وبقوله تعالى فى حق الكفار فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان مثل هذا الكلام انمايساق حيث تنفع الشفاعة غيرهم فيقصد تقبيح حال الكفرة وتخييب رجائهم بانهم ليسوا كذلك اذ لو لم تنفع الشفاعة احدا لما كان فى تخصيصهم زيادة تخييب وتوبيخ لهم لكنه مع هذا التكلف لايفيد الاثبوت اصل الشفاعة ولا نزاع فيه نعم لو تم

ما ذكره بعض اصحابنا من ان الشفاعة لا يجوز ان تكون حقيقة في زيادة المنافع بل لاسقاط المضار فقط والصغائر مكفرة عندكم باجتناب الكبائر فتعين ان تكون لاسقاط الكبائر لكان في اثبات اصل الشفاعة اثبات المطلوب الآن غاية متشبثهم في ذلك هو ان الشفاعة لو كانت حقيقة في طلب زيادة المنافع لكنا شافعين في حق النبي عليه السلام حين نسأل الله تعالى زيادة كرامته واللازم باطل وفاقا واعترض بانه يجوز ان يعتبر فيها زيادة قيد يكون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له او كون زيادة المنافع محصولة البتة لسؤاله وطلبه واجيب بان الشفيع قد يشفع لغيره ولا يكون اعلى وقد يكون غير مطاع فلا يقع المسؤل فضلا عن ان يكون لاجل سؤاله فان قيل اطلاق الشفاعة على طلب المنافع مما لا سبيل الى انكاره كقول الشاعر * فذاك فتى ان تأته في صنيعة * الى ماله لا تأته بشفيع * وكما في منشور دار الخلافة للسلطان محمود ولينا المذكور خراسان ولعباك بين اوليائه وامين الله بشفاعة ابي حامد الاسفرائني قلنا نعم لكن لو كانت حقيقة لاطرد فيما ذكرنا احتجت المعتزلة بوجوه الاول الآيات الدالة على نفي الشفاعة اما كلية فتخص المطيع واما ثبت بالاجماع تبقى حجة فيما وراء ذلك مثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا الآية والضمير في لا تقبل منها شفاعة ولا تنفعها شفاعة للنفس المبهمة العامة وكقوله تعالى من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة وكقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع اي يجاب يعني لا شفاعة اصلا على طريقة قوله ولا ترى الضب بها ينجحر وكقوله تعالى وما للظالمين من انصار الثاني ما يشعر بنفي الشفاعة لصاحب الكبيرة منطوقا كقوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى فانه ليس بمرتضى او مفهوما كقوله تعالى حكاية عن حملة العرش ويستغفرون للذين آمنوا فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك ولا فارق بين شفاعة الملائكة والانبياء الثالث ما سبق من الآيات المشعرة بخلود الفساق ولو كانت شفاعة لما كان خلود الرابع الاجماع على الدعاء بقولنا اللهم اجعلنا من اهل شفاعة محمد ولو خصت الشفاعة لاهل الكبائر لكان ذلك دعاء بجعلنا منهم والجواب عن الاول بعد تسليم العموم في الازمان والاحوال انها تختص بالكفار جمعا بين الادلة على ان الظالم على الاطلاق هو الكافر وان نفي النصرة لا يستلزم نفي الشفاعة لانها طلب على خضوع والنصرة ربما تنبئ عن مدافعة ومغالبة هذا بعد تسليم كون الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم وقد سبق مثل ذلك وعن الثاني انا لا نسلم ان من ارتضى لا يتناول الفاسق فانه مرتضى من جهة الايمان والعمل الصالح وان كان مبغوضا من جهة المعصية بخلاف الكافر المتصف بمثل العدل او الجود فانه ليس بمرتضى عند الله تعالى اصلا لفوات اصل الحسنات واساس الكمالات ولا نسلم ان الذين تابوا لا يتناول الفاسق فان المراد تابوا عن الشرك اذ لا معنى لطلب مغفرة من تاب عن المعاصي وعمل صالحا عندكم لكونه عبثا او طلبا لترك الظلم بمنع المستحق حقه هذا بعد تسليم دلالة التخصيص بالوصف على نفي الحكم عما عداه وعن الثالث بما سبق في مسئلة انقطاع عذاب صاحب الكبيرة وعن الرابع ان المراد اجعلنا من اهل الشفاعة على تقدير المعاصي كما في قولنا اجعلنا من اهل المغفرة واهل التوبة وتحقيقه ان المتصف بالصفات اذا اختص بكرامة منشاها بعض تلك الصفات دون البعض لم يكن استدعاء اهلية تلك الكرامة الا استدعاء الصفة التي هي منشا تلك الكرامة الا يرى ان المعالجة وان لم تكن الا للمريض لكن قولك اللهم اجعلني من اهل العلاج ليس طلبا للمرض بل لقوة المزاج فكذا ههنا الشفاعة وان اختصت باهل الكبائر لكن منشاها الايمان وبعض الحسنات التي تصيرسببا لرضى الشفيع عنه وميله اليه وبهذا يخرج الجواب عما قالوا ان من حلف بالطلاق ان يعمل ما يجعله اهلا للشفاعة انه يؤمر بالطاعات لا بالمعاصي (قال خاتمة ٢) ظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه

٢ (خاتمة) الكبيرة المعصية التي تشعر بقلة الاكتراث بالدين وقيل التي توعد عليها الشارع بخصوصها وقيل الشرك والقتل والقذف والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم والعقوق والالحاد في الحرم وقد يراد اكل الربا والسرقة وشرب الخمر متن

نكفر عنكم سيئاتكم يدل على ان الكبائر متمايزة عن الصغاير بالذات لا كما قيل ان كل سيئة فهى
بالنسبة الى ماغوقها صغيرة وبالنسبة الى مافوقها كبيرة لانه لا يتصور حينئذ اجتناب
الكباير الابترك جميع المنهيات سوى واحدة هى دون الكل وانى للبشر ذلك فمن ههنا ذهب
بعضهم الى تفسير الكبيرة بانها التى تشعر بقلة الاكتراث بالدين اوالتى توعد عليها الشارع
بخصوصها وبعضهم الى تعيين الكباير ففى رواية ابن عمر رضى الله تعالى عنه انها الشرك
بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم
وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد فى الحرم وزاد فى رواية ابى هريرة اكل الربا وفى رواية على
السرقة وشرب الخمر (قال المبحث الرابع عشر فى التوبة ٧) وهى فى اللغة الرجوع يقال تاب وثاب
واناب اذا رجع فاذا اسند الى العبد اريد رجوعه عن الزلة الى الندم واذا اسند الى الله تعالى
اريد رجوع نعمه والطافه الى عباده وفى الشرع هى الندم على المعصية لكونها معصية وقيد
بذلك لان الندم على المعصية لاضرارها ببدنه اواخلالها بعرضه اوماله اونحو ذلك لاتكون توبة
واما الندم لخوف النار اوطمع الجنة فهل تكون توبة فيه تردد مبنى على ان ذلك هل يكون ندما
عليها لقبحها ولكونها معصية ام لا وكذا فى الندم عليها لقبحها مع غرض آخر والحق ان جهة
القبح ان كانت بحيث لو انفردت لتحقق الندم فتوبة والافلا كما اذا كان الغرض مجموع الامرين
لاكل واحد منهما وكذا فى التوبة عند مرض مخوف بناء على ان ذلك الندم هل يكون لقبح
المعصية ام لابل للخوف كما فى الآخرة عند معاينة النار فيكون بمنزلة ايمان اليأس والظاهر من كلام
النبى عليه السلام قبول التوبة مالم تظهر علامات الموت ومعنى الندم تحزن وتوجع على
ان فعل وتمنى كونه لم يفعل ولابد من هذا للقطع بان مجرد الترك كالماجن اذا مل مجونه فاستروح
الى بعض المباحات ليس توبة ولقوله عليه السلام الندم توبة وقد يزاد قيد العزم على ترك المعاودة
فى المستقبل واعترض بان فعل المعصية فى المستقبل قد لايخطر بالبال لذهول اوجنون اوموت
ونحو ذلك وقد لايقتدر عليه لعارض آفة كخرس فى القذف وشلل اوجب فى الزنا فلا يتصور
العزم على الترك لما فيه من الاشعار بالقدرة والاختيار فاجيب بان المراد العزم على الترك على تقدير الخطور
والاقتدار حتى لو سلب القدرة لم يشترط العزم على الترك بهذا يشعر كلام امام الحرمين حيث
قال ان العزم على ترك المعاودة انما يقارن التوبة فى بعض الاحوال ولايطرد فى كل حال اذ العزم
انما يصح فيمن يتمكن من مثل ماقدمه ولايصح من المجبوب العزم على ترك الزنا ولامن الاخرس
العزم على ترك القذف فما ذكر فى المواقف من ان قولنا اذا قدر لان من سلب القدرة على
الزنا وانقطع طمعه عن عود القوة اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه ليس على ماينبغى
لاشعاره بان العزم على الترك يصح مع عدم القدرة على الفعل وبان الندم على الفعل مع العزم على الترك
لايكفى فى التوبة لكن لابد من امر ثالث هو بقاء القدرة وكلام الامام وغيره ان عند عدم القدرة
لايشترط فى التوبة العزم بل لايصح ويكفى مجرد الندم لايقال مراد المواقف ان مجرد هذا العزم
بدون الندم ليس بتوبة لانا نقول هذا لغو من الكلام لا بيان لفائدة التقييد بالقدرة وقد يتوهم
ان تقديره القدرة قيد للترك لا للعزم اى يجب العزم على ان لايفعل على تقدير القدرة حتى يجب على
من عرض له الآفة ان يعزم على ان لايفعل لوفرض وجود القدرة بهذا يشعر ماقال فى المواقف
ان الزانى المجبوب اذا ندم وعزم على ان لايعود على تقدير القدرة فهو توبة عندنا خلافا لابى
هاشم ثم التحقيق ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد والاحتراز اذ النادم
على المعصية لقبحها لايخلو عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار هذا وقد
شاع فى عرف العوام اطلاق اسم التوبة على الاستيناف واظهار العزم على ترك المعصية
فى المستقبل وليس من التوبة فى شئ مالم يتحقق الندم والاسف على مامضى وعلامته طول

٧
الندم على المعصية لكونها معصية وهل
الندم لخوف النار اوطمع الجنة ولقبح
المعصية مع غرض آخر وعند مرض
مخوف توبة فيه تردد وقد يزاد قيد العزم
على الترك فى الاستقبال ويزاد على تقدير
الخطور والاقتدار حتى لو سلب القدرة
لم يشترط العزم على الترك والظاهر
انه للبيان دون الاحتراز ومعنى الندم
الاسف والحزن وتمنى كونه لم يفعل
وعلامته طول الحسرة والبكاء واكتفى
المعتزلة باعتقاد انه اساءة وانه لو امكنه
رد المعصية لردها لان اهل الجنة
يندمون على تقصيرهم ولا حزن ولان
العاصى مكلف بالتوبة دائما وقد
لا يمكنه تحصيل الحزن متن

الحسرة والحزن وانسكاب الدموع ومن نظر فى باب التوبة من كتاب الاحياء للامام حجة الاسلام
وتأمل فيما يرى من قصة استغفار داود عليه السلام علم صعوبة امر التوبة والمعتزلة لما اخرجوا بالكبيرة
عن الايمان وجزموا بالدخول بل الخلود فى النيران ما لم يتوبوا وهوّلوا امر التوبة حتى اعتقدوا وامهم
انه يكفى مجرد قول العاصى تبت ورجعت وخواصهم انه يكفى ان يندم انه اساء وانه لو امكنه رد تلك
المعصية لردها ولا حاجة الى الاسف والحزن لان اهل الجنة يندمون على تقصيرهم ولا حزن
واما الحزن لئلا يقع لضرر ولا ضرر مع الندم ولان العاصى مكلف بالتوبة فى كل وقت ولا يمكنه
تحصيل الغم والحزن فيلزم تكليف ما لا يطاق (قال وهى واجبة؟) لا نزاع فى وجوب التوبة
اما عندنا فسمعا لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك واما عند
المعتزلة فعقلا لما فيها من دفع ضرر العقاب ولما ان الندم على القبيح من مقتضيات العقل
الصحيح وهذا يتناول الصغاير ايضا فيكون حجة على البهشمية القائلين بوجوب التوبة عن
الصغاير سمعا لا عقلا لسقوط عقوبتها ثم المصرح فى كلام المعتزلة ان وجوب التوبة على الفور
حتى يلزمه بتأخير ساعة اثم آخر يجب التوبة عنه وهلم جرا حتى ذكروا ان بتأخير التوبة عن
الكبيرة ساعة واحدة تكون له كبيرتان المعصية وترك التوبة وساعتين اربع الاوليان وترك
التوبة عن كل منهما وثلث ساعات ثمان وهكذا واما قبول التوبة فلا يجب عندنا اذ لا وجوب
على الله تعالى وهل ثبت سمعا ووعدا قال امام الحرمين نعم ولا دليل على انه لم يثبت فى ذلك نص
قاطع لا يحتمل التأويل وعند المعتزلة يجب حتى قالوا ان العقاب بعدها ظلم لكن بمقتضى الجود
على رأى البغدادية وبمقتضى العدل والحكمة على رأى الجمهور واحتجوا بان العاصى قد بذل
وسعه فى التلافى فيسقط عقابه كمن بالغ فى الاعتذار الى من اساء اليه سقط ذنبه بالضرورة وبان
التكليف باق وهو تعريض للثواب ولا يتصور الا بسقوط العقاب فوجب ان يكون له مخلص
من العقاب وليس غير التوبة فوجب ان يكون مخلصا واكثر المقدمات مزخرف بل ربما يدعى
القطع بان من اساء الى غيره وهتك حرماته ثم جاء معتذرا لا يجب فى حكم العقل قبول اعتذاره بل الخيرة
الى ذلك الغير ان شاء صفح وان شاء جازاه واما احتجاجنا بالاجماع على الابتهال الى الله تعالى
فى وجوب قبول التوبة وعلى وجوب شكره على ذلك فربما يدفع بان المسؤل هو ايجابهما عنها
بشرايط القبول فان الامر فيه خطير ووجوب القبول لا ينافى وجوب الشكر لكونه احسانا فى
نفسه كتربية الولد الولد يجب شكرها مع وجوبها ثم اختلفوا فى مسقط العقوبة فعند اكثر المعتزلة بنفس
التوبة وعند بعضهم بكثرة ثوابها اذ لو كان نفس التوبة لسقط بتوبة الملجأ ويندم العاصى عند معاينة
النار ورد بمنع الندم فى صورة الالجاء وبمنع كونه للقبح فى صورة المعاينة واحتج الاكثرون بانه لو كان
بكثرة الثواب لما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون اخرى لان نسبة كثرة الثواب
الى الكل على السوية ولما بقى فرق بين التوبة المقدمة على المعصية والمتأخرة عنها فى اسقاط عقابها
كسائر الطاعات التى تسقط العقوبات بكثرة ثوابها واللازم باطل للقطع بان من تاب عن المعاصى
كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب واما عندنا فهو بمحض عفو الله تعالى وكرمه
وتوبته الصحيحة عبادة يثاب عليها تفضلا ولا تبطل بمعاودة الذنب ثم اذا تاب عنه ثانيا يكون
عبادة اخرى فان قيل فعندكم حكم المؤمن المواظب على الطاعات المعصوم عن المعاصى
والمؤمن المصر على المعاصى طول عمره من غير عبادة اصلا والمؤمن الجامع بين الطاعات
والمعاصى من غير توبة والمؤمن التائب عن المعاصى واحد وهو التفويض الى مشية الله تعالى
من غير قطع بالثواب او العقاب ولا رجاء من الطاعة والتوبة ولا خوف من المعصية والاصرار
وهذه جهالة جاهلة ومكابرة نابية قلنا حكم الكل واحد فى انه لا يجب على الله تعالى فى حقهم

؟ وهى واجبة عندنا سمعا لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا وعند المعتزلة عقلا لما فيها من دفع الضرر ووجوبها على الفور فاثم التارك مثلا حسنة وقبولها ثابت عندنا بدليل ظنى وواجب عند المعتزلة ذهابا الى ان العقاب بعد التوبة ظلم لان من بالغ فى الاعتذار الى من اساء اليه سقط ذنبه ولان التكليف باق وهو تعريض للثواب ولا يتصور الا بسقوط العقاب ولا طريق سوى التوبة وضعفه ظاهر ثم سقوط العقوبة عند اكثر المعتزلة بنفس التوبة وعند بعضهم بكثرة ثوابها وعندنا بمحض الكرم والتوبة الصحيحة عبادة لا يبطل ثوابها بمعاودة الذنب والتوبة ثانيا عبادة اخرى

متن

شئ لكن يثيب المطيع والتائب البتة بمقتضى الوعد على تفاوت درجات ويعاقب العاصى المصر بمقتضى الوعيد على اختلاف دركات لكن مع احتمال العفو احتمالا مرجوحا فاين التساوى وانقطاع الخوف والرجاء نعم خوفنا لاينتهى الى حد اليأس والقنوط اذ لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون ثم اختلفت المعتزلة فى انه اذا سقط استحقاق عقاب المعصية بالتوبة فهل يعود استحقاق ثواب الطاعة الذى ابطله تلك المعصية فقال ابو على وابو هاشم لا لان الطاعة تنعدم فى الحال وانما يبقى استحقاق الثواب وقد سقط والساقط لايعود وقال الكعبى نعم لان الكبيرة لا تزيل الطاعة وانما تمنع حكمها وهو المدح والتعظيم فلا تزيل ثمرتها فاذا صارت بالتوبة كان لم تكن ظهرت ثمرة الطاعة كنور الشمس اذا زال الغيم وقال بعضهم وهو اختيار المتاخرين لايعود ثوابه السابق لكن تعود عنه السالفة مؤثرة فى استحقاق ثمراته وهو المدح والثواب فى المستقبل بمنزلة شجرة احرقت النار اغصانها وثمارها ثم انطفات النار فانه يعود اصل الشجرة وعروقها الى خضرتها وثمرتها (قال ولايلزم تجديد الندم كلما ذكر ٧) المعصية لانه قد اتى بما كلفه وخرج عن عهدته خلافا للقاضى منا ولابى على من المعتزلة وشبهتهما انه اولم يندم كلما ذكرها لكان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار والجواب المنع اذ ربما يضرب عنها صفحا من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها وابتهاج بها ولو كان الامر كما ذكر لزم ان لاتكون التوبة السابقة صحيحة وقال القاضى انه ان لم يجدد ندما كان ذلك معصية جديدة يجب الندم عليها والتوبة الاولى مضت على صحتها اذ العبادة الماضية لاينقضها شئ بعد ثبوتها (قال ولا تعميم لتصح ٦) المذهب انه تصح التوبة عن بعض المعاصى مع الاصرار على بعض خلافا لابى هاشم لنا الاجماع على ان الكافر اذا اسلم وتاب عن كفره مع استدامة بعض المعاصى صحت توبته واسلامه ولم يعاقب الا عقوبة تلك المعصية وايضا ليست التوبة عن تلك المعاصى الا الرجوع عنها والندم عليها والعزم على ان لايعاودها وقد وجدت وشبهة ابى هاشم الندم عليها يجب ان يكون لقبحها وهو شامل للمعاصى كلها فلا يتحقق الندم على قبيح مع الاصرار على قبيح واجيب بان الشامل للكل هو القبح لا قبحها والتحقيق على ماذكره صاحب التجريد هو ان الدواعى الى الندم عن القبائح وان اشتركت فى كون الندم على القبيح لقبحه لكن يجوز ان تترجح بعض الدواعى بامور تنضم اليه كعظم المعصية او قلة غلبة الهوى فيها فيبيته ذلك الترجح على الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض الآخر لانتفاء ترجيح الداعى بالنسبة اليه ولايلزم من ذلك ان يكون الندم على البعض الذى تحقق منه الترجيح لا لقبحه اذ لايخرج الداعى بهذا الترجيح عن الاشتراك فى كونه داعيا الى الندم على القبيح لقبحه وهذا كما فى الدواعى الى الفعل لحسنه قد يترجح البعض فيخصص بعض الافعال الحسنة بالوقوع ولايلزم من ترك البعض الآخر كون ايقاع هذا البعض لا لحسنه بل لغرض غاية ما فى الباب انه حصل للداعى الى هذا الفعل لحسنه رجحان لم يحصل للداعى الى الفعل الآخر وهذا ما قال اصحابنا انه كما يجوز الاتيان بواجب لحسنه مع ترك واجب آخر يجوز ترك قبيح لقبحه مع الاصرار على قبيح آخر (قال ويكفى فى الاجمال ٢) يعنى يكفى التوبة عن المعاصى كلها الاجمال وان علمت مفصلة لحصول الندم ولزم وذهب بعض المعتزلة الى انه لابد من الندم تفصيلا فيما علم مفصلا ورد بانه مكلف بالتوبة فى كل وقت مع امتناع اجتماع الذنوب الكثيرة فى وقت واحد فلو لم يكف الاجمال لزم تكليف مالايطاق قالوا ثم ان كانت المعصية فى خالص حق الله تعالى كالواجب فقد يكفى الندم كما فى ارتكاب الفرار من الزحف وترك الامر بالمعروف وقد يفتقر الى امر زايد كتسليم النفس للحد فى الشرب وتسليم ما وجب فى ترك الزكوة ومثله فى ترك الصلوة وان تعلقت بحقوق العباد لزم مع الندم ايصال حق العبد او بدله اليه ان كان

٧ ولايلزم تجديدها كلما ذكر الذنب خلافا للقاضى والجبائى ولا تعميمها
متن

٦ لتصح للاجماع على صحة اسلام من اصر على بعض معاصيه ولان حقيقتها الرجوع والندم والعزم وقد وجدت وقال ابو هاشم يجب ان يكون الندم لقبحها وهو شامل للكل ورد بان الشامل للكل هو القبح لا قبحها
متن

٢ وان علمت الذنوب مفصلة خلافا لبعض المعتزلة قالوا وفى حق الله تعالى قد يكفى الندم كما فى الفرار عن الزحف وترك الامر بالمعروف وقد يفتقر الى زائد كما فى الشرب وترك الصلوة والزكوة فى حق العبد لا بد من تسليم حق العبد او بدله ان كان الذنب ظلما كالغصب والقتل ومن ارشاده ان كان اضلالا ومن الاعتذار اليه ان كان ايذاء كالغيبة والتحقيق ان الزائد واجب آخر الا انه قد لا يصح الندم بدونه كرد المغصوب
متن

الذنب طلباً كما في الغصب والقتل العمد ولزم ارشاده ان كان الذنب اضلالاً له والاعتذار اليه ان كان ايذاء كما في الغيبة ولا يلزم تفصيل ما اغتابه به الا اذا بلغه على وجه افحش والتحقيق ان هذا الزائد واجب آخر خارج عن التوبة على ما قال امام الحرمين ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت توبته في حق الله تعالى وكان منعه القصاص من مستحقه معصية متجددة تستدعي توبة ولا يقدح في التوبة عن القتل ثم قال وربما لا يصح التوبة بدون الخروج من حق العبد كما في الغصب فانه لا يصح الندم عليه مع ادامة اليد على المغصوب وفرق بين القتل والغصب (قال المبحث الخامس عشر[٣]) في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر قد جرت عادة المتكلمين بايرادهما في علم الكلام مع انهما بالفروع اشبه وكانهما يشبهان التوبة في الزجر عن ارتكاب المعصية والاخلال بالواجب والمراد بالمعروف الواجب وبالمنكر الحرام ولهذا بنوا القول بانهما واجبان مع القطع بان الامر بالمندوب ليس بواجب بل مندوب والدليل على وجوبهما من غير توقف على ظهور الامام كما زعم الروافض الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تعالى وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واما السنة فلقوله عليه السلام مر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك وقوله عليه السلام لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله عليكم شراركم ثم يدعو خياركم فلا يستجاب لكم وقوله عليه السلام من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وهذا اضعف الايمان واما الاجماع فهو ان المسلمين في الصدر الاول وبعده كانوا يتواصون بذلك ويوبخون تاركه مع الاقتدار عليه فان استدل على نفي الوجوب بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم وقوله تعالى لا اكراه في الدين وبما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت قلنا يا رسول الله متى لا يؤمر بالمعروف ولا ينهى عن المنكر قال اذا كان البخل في خياركم واذا كان الحكم في رذالكم واذا كان الادهان في كباركم واذا كان الملك في صغاركم اجيب بان المعنى اصلحوا انفسكم باداء الواجبات وترك المعاصي وبالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يضركم بعد النهي عنادهم واصرارهم على المعصية او لا يضر المهتدي اذا نهى ضلال الضال وقوله لا اكراه منسوخ بآيات القتال على انه ربما نوقش في كون الامر والنهي اكراهاً واما الحديث فلا يدل الا على نفي الوجوب عند فوات الشرط ولزوم المفسدة وانتفاء الفائدة فان من شرائط وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر علم الفاعل بوجههما من انه واجب معين او مخير مضيق او موسع عين او كفاية وكذا في النهي وبالجملة العلم بما يختلف باختلافه حال الامر والنهي ليقعا على ما ينبغي ومنها تجويز التأثير بان لا يعلم عدم التأثير قطعاً لئلا يكون عبثاً واشتغالاً بما لا يعني فان قيل يجب وان لم يؤثر اعزازاً للدين قلنا ربما يكون ذلك اذلالاً لا ومنها انتفاء مضرة ومفسدة اكثر من ذلك المنكر او مثله وهذا في حق الوجوب دون الجواز حتى قالوا يجوز وان ظن انه يقتل ولا ينكي نكاية بضرب ونحوه لكن يرخص له السكوت بخلاف من يحمل وحده على المشركين ويظن انه يقتل فانه انما يجوز اذا غلب على ظنه انه ينكي فيهم بقتل او جرح او هزيمة (قال ولا يختص بالولاة[٢]) كان المسلمون في الصدر الاول وبعده يأمرون الولاة بالمعروف وينهونهم عن المنكر من غير نكير من احد ولا توقيف على اذن فعلم انه لا يختص بالولاة بل يجوز لآحاد الرعية بالقول والفعل لكن اذا انتهى الامر الى نصب القتال وشهر السلاح ربط بالسلطان حذراً عن الفتنة كذا ذكر امام الحرمين وقال ان الحكم الشرعي اذا استوى في ادراكه الخاص والعام فقد ثبت للعالم وغير العالم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واذا اختص مدركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه امر ونهي بل الامر فيه موكول الى اهل الاجتهاد ثم ليس لمجتهد ان يتعرض بالردع والزجر

[٣] المبحث الخامس عشر قد اطبق الكتاب والسنة والاجماع على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فالمراد بالمعروف الواجب وبالمنكر الحرام والا فالامر بالمندوب او النهي عن المكروه ليس بواجب بل مندوب وقوله تعالى عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم معناه اصلحوا انفسكم باداء الواجبات وترك المعاصي وبالامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يضركم بعد النهي عنادهم واصرارهم ولا اكراه في الدين منسوخ بآيات القتال ورخصة النبي صلى الله عليه وسلم في الترك انما هي عند انتفاء الشرط وهو العلم بوجه المعروف والمنكر بتجويز التأثير وانتفاء المفسدة

متن

[٢] ولا يختص بالولاة الا اذا انتهى الى القتال ولا باهل الاجتهاد الا اذا كان مدركه الاجتهاد ولا يعين لا يرتكب مثله لانهما واجبان متغايران ويسقط بقيام البعض عن الباقين لانه فرض كفاية واذا نصب واحد كالمحتسب تعين عليه وهل يجوز للمجتهد الاعتراض على آخر في محل الخلاف وفيه خلاف

متن

علی مجتهد آخر فی موضع الخلاف اذ کل مجتهد مصیب فی الفروع عندنا ومن قال ان المصیب واحد فهو غیر متعین عنده وذکر فی محیط الحنفیة ان للحنفی ان یحتسب علی الشافعی فی اکل الضبع ومتروك التسمیة عمدا وللشافعی ان یحتسب علی الحنفی فی شرب المثلث والنكاح بلا ولی ثم لا یختص وجوب الامر بالمعروف والنهی عن المنکر لمن یکون ورعا لا یرتکب مثله بل من رأی منکرا وهو یرتکب مثله فعلیه ان ینهی عنه لان ترکه المنکر ونهیه عنه فرضان متمیزان لیس لمن ترك احدهما ترك الآخر ثم هو فرض کفایة اذا قام به فی کل بقعة من فیه غناء سقط الفرض عن الباقین وهذا لاینافی القول بانه فرض علی الکل لان المذهب ان فرض الکفایة فرض علی الکل ویسقط بفعل البعض نعم اذا انصب لذلك احد تعین علیه فیحتسب فیما یتعلق بحقوق الله تعالی من غیر بحث وتجسس وفیما یتعلق بحقوق العباد لا علی وجه العموم کمطل المدیون الموسر وتعدی الجار فی جدار الجار یحتسب اذا استعداه صاحب الحق وعلی العموم کتعطل شرب البلد وانهدام سوره وترك اهله رعایة ابناء السبیل المحتاجین مع عدم المال فی بیت المال یحتسب ویأمر علی الاطلاق وینکر علی من یغیر هیئات العبادات کالجهر فی الصلوة السریة وبالعکس وعلی من یزید فی الاذان وعلی من یتصدی للافتاء او التدریس او الوعظ وهو لیس من اهله وعلی القضاة اذا حجبوا الخصوم او قصروا فی النظر فی الخصومات وعلی ائمة المساجد المطروقة اذا طولوا فی الصلوة وبهذا یعلم ان الامر بالمعروف والنهی عن المنکر لا یقتصر علی الواجب والحرام وینبغی ان یحتسب برفق وسکون متدرجا الی الاغلاظ لا اغلاظ بحسب حال المنکر ذکر فی المحیط للحنفیة ان من رأی غیره مکشوف الرکبة ینکر علیه برفق ولا ینازعه ان لج وفی الفخذ ینکر علیه بعنف ولا یضربه وان لج وفی السوءة ادبه وان لج قتله (قال الفصل الثالث فی الاسماء والاحکام وفیه مباحث) هذه الترجمة شایعة فی کلام المتقدمین ویعنون بالاسماء اسامی المکلفین فی المدح مثل المؤمن والمسلم والمتقی والصالح وفی الذم مثل الکافر والفاسق والمنافق وبالاحکام ما لکل منها فی الآخرة من الثواب والعقاب وکیفیتهما (قال المبحث الاول الایمان فی اللغة التصدیق افعال من الامن للصیرورة او التعدیة ٦) بحسب الاصل لأن المصدق صار ذا امن من ان یکون مکذوبا او جعل الغیر آمنا من التکذیب والمخالفة ویعدی بالباء لاعتبار معنی الاقرار والاعتراف کقوله تعالی آمن الرسول بما انزل الیه وباللام لاعتبار معنی الاذعان والقبول کقوله تعالی حکایة وما انت بمؤمن لنا ولو کنا صادقین ولما انه فی التحقیق عاید الی اخذ الشیء صادقا والصدق مما یوصف به المتکلم والکلام والحکم یقع تعلیقه بالشیء باعتبارات مختلفة مثل آمنت بالله ای بانه واحد متصف بما یلیق منزه عما لا یلیق وآمنت بالرسول ای بانه مبعوث من الله تعالی صادق فیما جاء به وآمنت بملائکته ای بانهم عباده المکرمون المطیعون المعصومون لا یتصفون بذکورة ولا انوثة لیسوا بنات الله ولا شرکاءه وآمنت بکتبه وکلماته ای بانها منزلة من عند الله صادقة فیما تضمنته من الاحکام وآمنت بالیوم الآخر ای بانه کائن البتة وآمنت بالقدر ای بان الخیر والشر بتقدیر الله ومشیته ومرجع الکل الی القبول والاعتراف واما فی الشرع فاختلف الآراء فی تحقیق الایمان وفی کونه اسما لفعل القلب فقط او فعل اللسان فقط او لفعلهما جمیعا وحدهما او مع سائر الجوارح وهذه طرق اربعة فعلی الاول قد یجعل اسما للتصدیق اعنی تصدیق النبی فیما علم مجیئه به بالضرورة ای فیما اشتهر کونه من الدین بحیث یعلمه العامة من غیر افتقار الی نظر واستدلال کوحدة الصانع ووجوب الصلوة وحرمة الخمر ونحو ذلك ویکفی الاجمال فیما یلاحظ اجمالا ویشترط التفصیل فیما یلاحظ تفصیلا حتی لو لم یصدق بوجوب الصلوة عند السؤال عنه وبحرمة الخمر عند السؤال عنه کان کافرا وهذا هو المشهور وعلیه الجمهور وقد یجعل اسما للمعرفة اعنی معرفة ما ذکرنا ویتناول معرفة الله

٦ ویعدی بالباء واللام لملاحظة معنی الاعتراف والاذعان ولما ان مآله الی اخذ الشیء صادقا والصدق مما یوصف به المتکلم والکلام والحکم تعلق بالشیء باعتبارات مختلفة مثل آمنت بالله وبالملائکة وبالکتاب وبالرسول وبالیوم الآخر وبالقدر واما فی الشرع فاما ان یجعل لفعل القلب فقط او اللسان فقط او کلیهما وحدهما او مع سائر الجوارح فعلی الاول هو اسم للتصدیق عند الاکثرین اعنی تصدیق النبی صلی الله تعالی علیه وسلم فیما علم مجیئه به بالضرورة وللمعرفة عند الشیعة وجهم والصالحی وعلی الثانی للاقرار بشرط المعرفة عند الرقاشی وبشرط التصدیق عند القطان وبلا شرط عند الکرامیة وعلی الثالث لمجموع التصدیق والاقرار وعلیه اکثر المحققین الا انه کثیرا ما یقع فی عباراتهم مکان التصدیق المعرفة او العلم او الاعتقاد وعلی الرابع للاقرار باللسان والتصدیق بالجنان والعمل بالارکان اما علی ان یجعل تارك العمل خارجا عن الایمان داخلا فی الکفر وعلیه الخوارج او غیر داخل فیه وعلیه المعتزلة مختلفین فی ان الاعمال فعل الواجبات وترك المحظورات او مطلق فعل الطاعات واما علی ان لا یجعل خارجا وعلیه اکثر السلف وهو المحکی عن مالك والشافعی ذهابا الی انه قد یطلق علی ما هو الاساس فی النجاة وعلی الکامل المنجی بلا خلاف والا فانتفاء الشیء بانتفاء

جزئه ضروری متن

تعالى بوحدانيته وسائر ما يليق به وتنزيهه عما لا يليق به وهو مذهب الشيعة وجهم بن صفوان وابي الحسين الصالحي من القدرية وقد يميل اليه الاشعري ويفرق فرقا بين المعرفة والتصديق ومن انصاف من يكاد يقول بانه اسم لمعنى آخر غير المعرفة والتصديق هو التسليم الا انه يعود بالآخرة الى التصديق على ما راه اهل التحقيق وعلى الثاني وهو ان يجعل اسما لفعل اللسان اعني الاقرار بحقية ما جاء به النبي عليه السلام وقد يشترط معه معرفة القلب حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا واليه ذهب الرقاشي زاعما ان المعرفة ضرورية يوجد لا محالة فلا يجعل من الايمان لكونه اسما لفعل مكتسب لا ضروري وقد يشترط التصديق واليه ذهب القطان وصرح بان الاقرار الخالي عن المعرفة والتصديق لا يكون ايمانا وعند اقترانه بهما يكون الايمان هو الاقرار فقط وقد لا يشترط شيء منهما واليه ذهب الكرامية حتى ان من اضمر الكفر واظهر الايمان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن اضمر الايمان واظهر الكفر لا يكون مؤمنا ومن اضمر الايمان ولم يتفق منه الاظهار والاقرار لم يستحق الجنة واذا تحققت فليس بين هؤلاء الفرق الثلاث كثير خلاف في المعنى وفيما يرجع الى الاحكام وعلى الثالث وهو ان يكون اسما لفعل القلب واللسان فهو اسم للتصديق المذكور مع الاقرار وعليه كثير من المحققين وهو المحكي عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى وكثيرا ما يقع في عبارات الحاضرين من العلماء مكان التصديق تارة المعرفة وتارة العلم وتارة الاعتقاد فعلى هذا من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمره مرة لا يكون مؤمنا عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فان الاقرار حينئذ شرط لاجراء الاحكام في الدنيا من الصلوة عليه وخلفه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشور والزكوات ونحو ذلك ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد ان يكون على وجه الاعلان والاظهار على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفي مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره ثم الخلاف فيما اذا كان قادرا وترك التكلم لا على وجه الاباء اذ العاجز كالاخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا لكون ذلك من امارات عدم التصديق ولهذا اطبقوا على كفر ابي طالب وان كانت الروافض غير متأملين فانه كان اشهر اعمام النبي عليه السلام واكثرهم اهتماما به واوفرهم حرصا من النبي عليه السلام على ايمانه فكيف اشتهر ايمان حمزة والعباس رضي الله عنهما وشاع على رؤس المنابر فيما بين الناس وورد في ايمانهما الاحاديث المشهورة وكثر منهما في الاسلام المساعي المشكورة دون ابي طالب واما على الرابع وهو ان يكون الايمان اسما لعمل القلب واللسان والجوارح على ما يقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه ذهب الخوارج او غير داخل فيه وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا في الاعمال فعند ابي علي وابي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعات واجبة كانت او مندوبة الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب مما لا ينبغي ان يكون مذهبا لعاقل وقد لا يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان بل يقطع بدخول الجنة وعدم خلوده في النار وهو مذهب اكثر السلف وجميع ائمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي والاوزاعي وعليه اشكال ظاهر وهو انه كيف لا ينتفي الشيء اعني الايمان مع انتفاء ركنه اعني الاعمال وكيف يدخل الجنة من لم يتصف بما جعل اسما للايمان وجوابه ان الايمان يطلق على ما هو الاصل والاساس في دخول الجنة وهو التصديق وحده او مع الاقرار وعلى ما هو الكامل المنجي بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل على ما اشير اليه بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا وموضع الخلاف انه مطلق الاسم

للاول اما ثانى وذكر الامام فى وجه الضبط ان الايمان اما ان يكون اسما لعمل القلب فقط و هو المعرفة عند الامامية وجهم والتصديق عندنا واما العمل الجوارح فان كان هو القول فمذهب الكرامية او سائر الاعمال فمذهب المعتزلة واما مجموع عمل القلب والجوارح وهو مذهب السلف وفيه اختلال من جهة ترك عمل القلب فى مذهب الاعتزال و عدم التعرض لمذهب التصديق والاقرار فان قيل قد كثرت من المذاهب ما يبلغ عشرة ونحن قاطعون بان النبى عليه السلام ومن بعده كانوا يأمرون بامر معلوم يمتثل من غير افتقار الى بيان ولا استفسار الا بحسب المتعلق اعنى ما يجب الايمان به فكيف ذلك قلنا لاخفاء ولا خلاف فى انهم كانوا يأمرون بالتصديق وقبول الاحكام ويكتفون فى حق الاحكام الدنيوية بما يدل على ذلك وهو الاقرار الا انه وقع اختلاف واجتهاد فى ان مناط الاحكام الاخروية مجرد هذا المعنى ام مع الاقرار ام كلاهما مع الاعمال وفى ان ذلك مجرد معرفة واعتقاد ام امر زائد على ذلك وهذا لا بأس به (قال لنا مقامات الاول ٧)

ان الايمان فعل القلب دون مجرد فعل اللسان الثانى انه التصديق دون المعرفة والاعتقاد والثالث ان الاعمال ليست داخلة فيه بحيث ينتفى هو بانتفائها اما المقام الاول فبيانه بنصوص تدل على ذلك حتى ان القول بكون الايمان مجرد الاقرار يكاد يجرى مجرى انكار النصوص قال الله تعالى اولئك كتب فى قلوبهم الايمان الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان فى قلوبكم اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن وقال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم اللهم ثبت قلبى على دينك ومن كان فى قلبه مثقال حبة من خردل من الايمان الحديث وقد يستدل بوجهين احدهما انه لو كان الايمان هو القول لما كان المكلف مؤمنا حقيقة الا حال التلفظ لانقضاء القول بعده بخلاف التصديق فانه باق فى القلب حتى حال النوم والغفلة الى طريان ضده الذى هو الكفر واجيب بعد تسليم كون اسم الفاعل حقيقة فى الحال دون الماضى بان المؤمن بحسب الشرع اسم لمن تكلم بما يدل على التصديق الى ان يطرأ ضده وثانيهما انا لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه لمعنى آخر لم يكن المتلفظ به مؤمنا قطعا واجيب بانهم لا يعنون ان الايمان هو التلفظ بهذه الحروف كيف ما كانت بل التلفظ بالكلام الدال على تصديق القلب اية الفاظ كانت واية حروف من غير ان يجعل التصديق جزأ منه والحاصل انه اسم للمقيد دون المجموع تمسك المخالف بوجهين احدهما قوله تعالى فاثابهم الله بما قالوا حيث رتب ثواب الجنة على القول قلنا ان كانت ما موصولة فالقول بالتحقيق هو المعنى وان كانت مصدرية فالقول ان حمل على اللفظى فالثواب عليه لدلالته على وجود المعنى فى النفس وان حمل على النفس فهو نفس التصديق ويدل على ما ذكرنا قوله تعالى ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار حيث رتب على القول الخالى عن تصديق القلب العقاب بالنار والمخالف ايضا لا يخالف فى ذلك وقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين حيث نفى الايمان عمن اقر باللسان دون القلب وثانيهما ان النبى عليه السلام ومن بعده كانوا يكتفون من كل احد بمجرد الاقرار والتلفظ بكلمتى الشهادة حتى ان اسامة حين قتل من قال لا اله الا الله ذهابا الى انه لم يكن مصدقا بالقلب انكر عليه النبى عليه السلام وقال هلا شققت قلبه وقال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا ذلك عصموا منى دماءهم واموالهم قلنا هذا فى حق احكام الدنيا وانما النزاع فى احكام الآخرة واذا تأملت فحديث اسامة لنا لا علينا (قال المقام الثانى ان الايمان ٢)

فى اللغة التصديق بشهادة النقل عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ولم ينقل فى الشرع

٧ انه فعل القلب لقوله تعالى اولئك ﴿١٨٣﴾ كتب فى قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان ولم تؤمن قلوبهم ولما يدخل الايمان فى قلوبكم وفى الحديث اللهم ثبت قلبى على دينك ومن كان فى قلبه مثقال ذرة من حبة من خردل من الايمان قالوا فاثابهم الله بما قالوا وايضا شاع الاكتفاء بالكلمتين قلنا الثواب على المقول وهو المعنى او على القول بدلالته عليه والاكتفاء انما كان فى حكم الدنيا وبه عصمة الدم والمال ولذا قال امرت ان اقاتل الناس الحديث متن

٤ فى الشرع لم ينقل الى غير معنى التصديق لانه خلاف الاصل ولان العرب كانوا يمتثلون من غير استفسار ولا توقف الا فيما يجب الايمان به وقد بين بقوله صلى الله عليه وسلم الايمان ان تؤمن بالله الحديث غاية الامر انه خص بالتصديق بامور مخصوصة ومعناه ما يعبر عنه بكرويدن وراستكوى داشتن ويقابله التكذيب وينافيه التردد وهو غير العلم والمعرفة لان من الكفار من كان يعرف ولا يصدق قال الله الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وبين الفرق بان المقابل للتصديق الانكار والتكذيب وللمعرفة النكر والجهالة ولهذا قد يفسر بالتسليم وبالعكس وبان التصديق ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو كسبى اختيارى ولهذا يؤمر به ويثاب عليه والمعرفة ربما تحصل بلا كسب ولقد زاد من قال المعتبر فى الايمان التصديق الاختيارى ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا يحترز عما جعل فى المنطق مقابلا للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار فلا يكون تصديقا فى اللغة فلا يكون ايمانا فى الشرع كيف

والتصديق مأمور به فيكون فعلا اختياريا هو ايقاع النسبة اختيارا والعلم كيفية نفسانية او انفعال

متن

الى معنى آخر اما اولا فلان النقل خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل واما ثانيا فلانه يكثر
في الكتاب والسنة خطاب العرب به فلو كان ذلك اول الواجبات واساس المشروعات لما امتثل
من امتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان ولم يكن ذلك من الخطاب بما لا يفهم وانما احتيج
الى بيان ما يجب الايمان به دين وفصل بعض التفصيل حيث قال النبي عليه السلام لمن سأله
عن الايمان الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فذكر انه تؤمن بالله تعالى وبلاغ على
ما هو معناه عندهم ثم قال هذا جبرائيل اتاكم يعلمكم دينكم ولو كان الايمان غير التصديق لما كان
هذا تعليما وارشادا بل تلبيسا واضلالا نعم لو قيل انه في اللغة لمطلق التصديق وقد نقل في الشرع
الى التصديق بامور مخصوصة فلا نزاع واما المقصود انه تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى
اللغوي وهو ما يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وراست كوى داشتن ويقابله التكذيب
وما فيه التوقف والتردد ولهذا اختيار العلماء في الفاظ الايمان كرويدم وباور داشتم
راست كوى داشتم بدل وانه معنى واضح عند العقل لا يشتبه على العوام فضلا عن الخواص
والمذهب انه غير العلم والمعرفة لان من الكفار من كان يعرف الحق ولا يصدق به عنادا واستكبارا
قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون
الحق وهم يعلمون وقال وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون
وقال وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وقال حكاية عن موسى عليه السلام لفرعون
لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض بصائر فاحتيج الى الفرق بين العلم بما جاء به
النبي عليه السلام وهو معرفته وبين التصديق ليصح كون الاول حاصلا للمعاندين دون
الثاني وكون الثاني ايمانا دون الاول فاقتصر بعضهم على ان ضد التصديق هو الانكار
والتكذيب وضد المعرفة النكارة والجهالة واليه اشار الامام الغزالي رحمه الله حيث فسر التصديق
بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعضهم زيادة تفصيل
وقال التصديق عبارة عن ربط القلب بما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق
ولهذا يؤمر ويثاب عليه بل يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا
كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وحققه بعض المتأخرين
زيادة تحقيق فقال المعتبر في الايمان هو التصديق الاختياري ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم
اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار
كما اذا ادعى النبي النبوة واظهر المعجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه
اختيارا فانه لا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كيف والتصديق مأمور به فيكون
فعلا اختياريا زائدا على العلم لكونه كيفية نفسانية او انفعالا وهو حصول المعنى في القلب والفعل
القلبي ليس كذلك بل هو ايقاع النسبة اختيارا الذي هو كلام النفس ويسمى عقد القلب
فالسوفسطائي عالم بوجود النهار وكذا بعض الكفار بنبوة النبي عليه السلام لكنهم ليسوا
مصدقين لغة لانهم لا يحكمون اختيارا بل ينكرون وكلام هذا المحقق متردد يميل تارة الى ان
التصديق المعتبر في الايمان نوع من التصديق المنطقي الذي هو احد قسمي العلم لكونه مقيدا
بالاختيار وكون التصديق العلمي اعم لا فرق بينهما الا بلزوم الاختيار وعدمه وتارة الى انه ليس
من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا وكون العلم كيفية او انفعالا وعلى هذا الاخير اصر
بعض المشايخ بتحقيق معنى الايمان وجزم بان التسليم الذي فسر به الامام الغزالي التصديق ليس
من جنس العلم بل امر وراءه معناه كردن دادن وكرويدن وحق داشتن مرا اكه حق دانسته
باشي ويؤيده ما ذكر امام الحرمين ان التصديق على التحقيق كلام النفس لكن لا يثبت كلام النفس

الامع العلم ونحن نقول لاشك ان التصديق المعتبر فى الايمان هو مايعبر عنه فى الفارسية بكرويدن وباور كردن وراست كوى داشتن اذا اضيف الى الحاكم وراست داشتن وحق داشتن اذا اضيف الى الحكم ولايكفى مجرد العلم والمعرفة الخالى عن هذا المعنى لكن ههنا مواضع نظر ومطارح فكر لابد من التنبيه عليها ولاغنى من الاشارة اليها الاول انه ليس معنى كون المأمور به مقدورا واختياريا انه يلزم ان يكون البتة من مقولة افعل التى ربما ينازع فى كونها من الاعيان الخارجية دون الاعتبارات العقلية بل ان يصح تعلق قدرته به وحصوله بكسبه واختياره سواء كان فى نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود اوالكيفيات كالعلم والنظر فاعلم انه لااله الاهو قل انظروا ماذا فى السموات والارض اوالانفعالات كالتسخن والتبرد والحركات والسكنات وغير ذلك كالصلوة او التروك كالصوم الى غير ذلك ومع هذا فالواجب المقدور المثاب عليه بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لامجرد ايقاعها فكون الايمان مأمورا به اختياريا مقدورا مثابا عليه لاينافى كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيق الله تعالى وهدايته على انه لو لزم كون المأمور به هو الفعل بمعنى التأثير جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه واكتسابه وتحصيله كما فى سائر الواجبات الثانى ان ابن سينا وهو القدوة فى فن المنطق والثقة فى تفسير لفاظه وشرح معانيه صرح بان التصديق المنطقى الذى قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه اللغوى المعبر عنه فى الفارسية بكرويدن المقابل للتكذيب قال فى كتابه المسمى بدانش نامه علائى دانش دو كونه است يكى دريافتن ودررسيدن وآنرا بتازى تصور خوانند ودوم كرويدن وآنرا بتازى تصديق خوانند وهذا صريح بان ثانى قسمى العلم هو المعنى الذى وضع بازائه لفظ التصديق فى لغة العرب وكرويدن فى لغة الفرس ونفى لما عسى يذهب اليه معاند من ان كرويدن فى المنطق غيره فى اللغة وقال فى الشفاء التصديق فى قولك البياض عرض هو ان يحصل فى الذهن نسبة صورة هذا التأليف الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها والتكذيب يخالف ذلك فلم يجعل التصديق حصول النسبة التامة فى الذهن على مايفهمه البعض بل حصول ان ينسب الذهن الثبوت اوالانتفاء الذى بين طرفى المؤلف الى مافى نفس الامر بالمطابقة ومعناه نسبة الحكم الى الصدق اعنى صادق داشتن وكرويدن وبينه بانه ضد التكذيب الذى معناه النسبة الى الكذب اعنى كاذب داشتن وبهذا يندفع مايقال ان الحكم فعل اختيارى هو الايقاع اوالانتزاع فكيف يكون نفس التصديق اوجزؤه والتصديق قسم من العلم الذى هو من مقولة الكيف او الانفعال ونعم ماقال من قال الاسناد والايقاع ونحو ذلك الفاظ وعبارات والتحقيق انه ليس للنفس ههنا تأثير وفعل بل اذعان وقبول وادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة نعم حصول هذا التصديق قد يكون بالكسب اى بمباشرة الاسباب بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما اشبه ذلك وقد يكون بدونه كمن وقع عليه الضوء فعلم ان الشمس طالعة والمأمور به يجب ان يكون من الاول فان قيل فاليقين الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كالسوفسطائى وبعض الكفار يكون من قبيل التصور دون التصديق وهو ظاهر البطلان قلنا نحن لاندعى الاكون التصديق المنطقى على مايفسره رئيسهم لا على مايفهمه كل نساج وحلاج هو التصديق اللغوى المقابل للتكذيب المعبر عنه بكرويدن وانه لايصح حينئذ بت القول واطباق القوم على ان المعتبر فى الايمان هو اللغوى دون المنطقى بل غايته انه يجب اشتراط امور كالاختيار وترك الجحود والاستكبار واما انه يلزم على قصد تقسيمه وتفسيره كون اليقين الخالى عن الاذعان والقبول تصورا اوخارجا عن التصور والتصديق فذلك بحث آخر لكن الكلام فى امكان الايقان

بدون الاذعان وفي كون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي عليه السلام غير مصدقين
وفي ان كفرهم ليس من جهة الاباء عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امتثال الاوامر وقبول
الاحكام والاصرار على التكذيب باللسان الى غير ذلك من موجبات الكفر مع تصديق القلب
لعدم الاعتداد به مع تلك الامارات كما في القضاء المحقق في المذورات الثالث انا لا نفهم من
نسبة الصدق الى المتكلم بالقلب سوى اذعانه وقبوله وادراكه لهذا المعنى اعني كون المتكلم
صادقا من غير ان يتصور هناك فعل وتأثير من القلب ونقطع بان هذا كيفية للنفس قد تحصل
بالكسب والاختيار ومباشرة الاسباب وقد تحصل بدونها فغاية الامر ان يشترط فيما اعتبر
في الايمان ان يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المأمور به واما ان هذا فعل وتأثير من
النفس لا كيفية لها وان الاختيار معتبر في مفهوم التصديق اللغوي فممنوع بل معلوم الانتفاء
قطعا ولو كان الايمان والتصديق من مقولة الفعل دون الكيف لما صح الاتصاف به حقيقة
الا حال المباشرة والتحصيل كما لا يخفى على من يعرف معنى هذه المقولة الرابع انه وقع في كلام
كثير من عظماء الملة وعلماء الامة مكان لفظ التصديق لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد فينبغي
ان يحمل على العلم التصديقي المعبر عنه بگرويدن ونقطع بان التصديق من جنس العلوم
والاعتقادات لكنه في الايمان مشروط بقيود وخصوصيات كالتحصيل والاختيار وترك الجحود
والاستكبار ويدل على ذلك ما ذكره امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ان الايمان معرفة والمعرفة
تسليم والتسليم تصديق فان قيل قد ذكر امام الحرمين والامام الرازي وغيرهما ان التصديق من جنس
كلام النفس وكلام النفس غير العلم والارادة قلنا معناه انه ليس بمعنى ان يكون علما او ارادة بل كل
ما يحصل في النفس من حيث يدل عليه بعبارة او كتابة او اشارة فهو كلام النفس سواء كان علما او ارادة
او طلبا او اخبارا او استخبارا او غير ذلك وليس كلام النفس نوعا من المعاني مغايرا لما هو حاصل
في النفس باتفاق الفرق والا لكان انكاره انكارا للتصديق والطلب والاخبار والاستخبار وسائر
ما يحصل في القلب وليس كذلك بل انكاره عائد الى ان الكلام هو المسموع فقط دون هذه المعاني
فالقول بان الايمان كلام النفس لا يكفي في التقصي عن مطالبة انه من اي نوع من انواع الاعراض
واية مقولة من المقولات ولا يخص سوى تسليم انه من الكيفيات النفسية الحاصلة بالاختيار
الخالية عن الجحود والاستكبار وليت شعري انه اذا لم يكن من جنس العلوم والاعتقادات
فما معنى تحصيله بالدليل او التقليد وهل يعقل ان يكون ثمرة النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد
وكلام كثير من ذوي التحصيل القائلين بالتصديق يدل على انهم لا يعنون بالمعرفة التي لا تكفي
في الايمان معرفة حقية جميع ما جاء به النبي عليه وسلم قال ابو المعين النسفي في تبصرة الادلة لا يلزم
من انعدام العلم انعدام التصديق فانا آمنا بالملائكة والكتب والرسل ولا نعرفهم باعيانهم
والمعاندون يعرفون ولا يصدقون كما قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب فدل على انفكاك
التصديق عن العلم والعلم عن التصديق ولهذا لم يجعل الايمان معرفة على ما ذهب اليه جهم
ابن صفوان الخامس ان ما ذكر من اعتبار الاختيار في نفس التصديق اللغوي وكون الحاصل
بلا كسب واختيار ليس بايمان يدل على ان تصديق الملائكة بما القى عليهم والانبياء بما اوحى
اليهم والمصدقين بما سمعوا من النبي عليه السلام كله مكتسب بالاختيار وان من حصل له هذا
المعنى بلا كسب كمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي عليه السلام فهو مكلف بتحصيل
ذلك اختيارا بل صرح هذا القائل بان العلم بالنبوة الحاصل من المعجزات ضروري ربما يقع
في القلب من غير اختيار ولا ينضم اليه التصديق الاختياري المأمور به وكل هذا موضع تأمل
فان قيل لا شك ان المقصود بالتصديق والتسليم واحد والتصريح بذلك من اكابر الصحابة
وعلماء الامة وارد وفي قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا

ان الاعمال غير داخلة في حقيقة
الايمان لما ثبت انه اسم للتصديق
ولانقل وانه لا ينفع عند معاينة العذاب
والاعمال وان المؤمن قد يؤمر وينهى
مثل يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم
الصيام يا ايها الذين آمنوا لا تقدموا
والنصوص الدالة على انهما امران
متغايران مثل الذين آمنوا وعملوا
الصالحات وقد يتفارقان مثل وان
طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية
وللاجماع على ان الايمان شرط
العبادة وعلى ان من صدق واقر فمات
قبل ان يعمل فمؤمن وقالت المعتزلة
نحن لا ننكر اطلاق الايمان على
التصديق بالامور المخصوصة لكنا
ندعي نقله الى الاعمال بوجوه الاول
انها الدين لقوله تعالى وذلك دين
القيمة اشارة الى المذكور من اقامة
الصلوة وغيرها والدين المعتبر هو
الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله
الاسلام والاسلام هو الايمان لما سيجيء
واجيب بانه يجوز ان يكون ذلك اشارة
الى الاخلاص او التدين والانقياد
وان يراد ان الدين المعتبر عند الله
دين الاسلام وسنتكلم على كون
الاسلام هو الايمان الثاني انما المؤمنون
الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم
قلنا اريد الكامل الثالث وما كان
الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت
المقدس قلنا مجاز والمراد تصديقكم
بوجوبها الرابع قاطع الطريق يخزى
لانه يدخل النار لقوله تعالى ولهم
في الآخرة عذاب النار وكل من يدخل
النار يخزى لقوله تعالى حكاية ربنا
انك من تدخل النار فقد اخزيته
والمؤمن لا يخزى لقوله تعالى يوم
لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه
واجيب بمنع الكبرى فان الذين آمنوا
معه هم الصحابة الخامس قوله

في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما عليه شاهد وان امكنت مناقشته وبقوله تعالى
وما زادوا الا ايمانا وتسليما مجادلة في اتحاد المفهوم لا غير فما بال اقوام شددوا النكير واكثروا
المداومة على من قال بذلك من المتأخرين ونسبوه الى اختراع مذهب في الاسلام وزيادة ركن
في الايمان قلنا لانه كان يزعم اولا ان التسليم امر زائد على التصديق الذي اعتبره العلماء لم
ينكشف على من قبله من الاذكياء واعترف بانه انما اطلع عليه بعد حين من الدهر وصدر
من العمر مع ان السلف قد صرحوا بان المراد به ما يعبر عنه في الفارسية بكرويدن وباور داشتن
وبذيرفتن وراست كرى داشتن وانه لا يكفي مجرد المعرفة لحصولها لبعض الكفار على ما تلونا
من الآيات فكاد يفضي ذلك الى نسبة نفسه مدة من الزمان وكثير من السلف الى الجهل بحقيقة
الايمان والى الاصرار على انه لابد من امر وراء التصديق والاقرار ولانه اتخذ لفظ التصديق
مهجورا مع كونه في بين الانام مشهورا وعلى وجه الايام مذكورا وبنى الامر كله على لفظ التسليم
بحيث اعتقد كثير من العوام بل الخواص انهما معنيان مختلفان قد يجتمعان وقد يفترقان لاحظ
لاهل التصديق دون التسليم من الايمان وربما يرى الواحد من غلاة الفريقين وجهلة القبيلين
يشمئز من احد اللفظين ولا يكتفي بان يكون التصديق والتسليم مذهبين ولانه اعتبر في التسليم
تحقيقات وتدقيقات لم تخطر ببال الكثير من المسلمين بل لا يفهمها الا الاذكياء من ائمة الدين
فاتخذها جهلة العوام ذريعة الى تكفير الناس وتجهيل الخواص حتى استفتوه في شأن بعض
رؤساء الدين وعلماء المسلمين والمهرة من المحققين فافتى بكفره بناء على انه انكر بعض ما اورده هو
في تحقيق الايمان مع انك اذا تحققت فبعض منازعاتهما لفظي وبعضها اجتهادي الى غير
ذلك من امور قصد بها صلاح الدين وقمع الجاحدين لكنها ادت الى ما ادت وافضت الى
ما افضت لما انه ترك الارفق الى الاوفق والالبق الى الاوثق ولا عليه فانه قد بذل الجهد في احياء
مراسم الدين واعلاء لواء المسلمين جزاه الله خير الجزاء عن اهل اليقين واعلى درجته يوم اللقاء
في عليين (قال المقام الثالث ٤) الاعمال غير داخلة في حقيقة الايمان لوجوه الاول ما مر انه اسم
للتصديق ولا دليل على النقل الثاني النص والاجماع على انه لا ينفع عند معاينة العذاب ويسمى
ايمان اليأس ولا خفاء في ان ذلك انما هو التصديق والاقرار اذ لا مجال للاعمال الثالث النصوص
الدالة على الاوامر والنواهي بعد اثبات الايمان كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام
الرابع النصوص الدالة على ان الايمان والاعمال امران متفارقان كقوله تعالى ان الذين آمنوا
وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا ومن يأته مؤمنا قد عمل الصالحات ومن يعمل
من الصالحات وهو مؤمن وسئل النبي صلى الله عليه وسلم عن افضل الاعمال فقال ايمان لا شك فيه
وجهاد لا غلول فيه وحج مبرور الخامس الآيات الدالة على ان الايمان والمعاصي قد يجتمعان
كقوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم والذين آمنوا ولم يهاجروا وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا الآية كما اخرجك ربك من بيتك بالحق وان فريقا من المؤمنين
لكارهون السادس الاجماع على ان الايمان شرط العبادات السابع انه لو كان
اسما للطاعات فاما الجميع فيلزم انتفاؤه بانتفاء بعض الاعمال فلم يكن من صدق واقر مؤمنا قبل
الاتيان بالعبادات والاجماع على خلافه وعلى ان من صدق واقر فادركه الموت مات مؤمنا
قال في التبصرة قد اجمع المسلمون على تحقق اسم الايمان واثبات حكمه بمجرد الاعتقاد واما للكل
عمل على حدة فتكون كل طاعة ايمانا على حدة والمتنقل من طاعة الى طاعة متنقلا من دين الى دين
الثامن ان جبرائيل عليه السلام لما سأل النبي عليه السلام عن الايمان لم يجبه الا بالتصديق دون
الاعمال وقالت المعتزلة نحن لا ننكر استعمال الايمان في الشرع في معناه اللغوي اعني التصديق
لكنا ندعي نقله عن ذلك الى معنى شرعي هو فعل الطاعات وترك المعاصي لان المفهوم من اطلاق

٣ صلى الله عليه وسلم لا يزني الزاني وهو
مؤمن ولا يسرق السارق وهو مؤمن
قلنا تغليظ السادس لو كان مجرد
التصديق لما كفر بشيء من الافعال
والاقوال قلنا يجوز ان يجعل الشارع
بعض المعاصي امارة التكذيب
كسجدة الصنم السابع قد يثبت
التصديق مع نفي الايمان الشرعي
وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم
مشركون ومن الناس من يقول آمنا
بالله الآية قلنا لان الاول تصديق
بالله وحده والثاني باللسان فقط
الثامن الايمان ينبئ عن استحقاق
غاية المدح على ما يشعر به قوله تعالى
انه كان من عبادنا المؤمنين فينافي
استحقاق الذم الكبير قلنا العاصي
يستحق كلا من وجه وانما غاية المدح
لكامل الايمان متن

المؤمن في الشرع ليس هو المصدق فقط ولأن الأحكام الجارية على المؤمنين دون الكفرة
ليست منوطة بمجرد المعنى اللغوي وربما لا يدعى كونه اسما لكل تصديق بل لتصديق
بأمور مخصوصة كما في الحديث المشهور فإن أريد بالنقل عن المعنى اللغوي مجرد هذا فلا نزاع
ولا دلالة على ما ذكر ومن كونه اسما للطاعات فاحتجوا بوجوه الأول أن فعل الواجبات هو الدين
المعتبر لقوله تعالى وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة
وذلك دين القيمة أي ذلك المذكور من إقامة الصلاة وغيرها والدين المعتبر هو الإسلام
لقوله تعالى إن الدين عند الله الإسلام والإسلام هو الإيمان لما سيجيء وأجيب أولا بأن ذلك مفرد
مذكر وجعله إشارة إلى جملة ما سبق أولى بل أقرب من جعله إشارة إلى الإخلاص أو التدين
والانقياد لما سبق من الأوامر بل ربما يكون هذا أولى لصدق اللفظ على معناه اللغوي أو قريبا منه
ألا ترى أن قوله تعالى إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا إلى قوله ذلك الدين القيم معناه
أن الدين بكون الشهور اثني عشر بعضها حرم والانقياد لذلك هو الدين المستقيم على
أن ههنا شيئا آخر وهو أن الدين في تلك الآية مضاف إلى القيمة لا موصوف كما في هذه الآية
والمعنى دين الملة القيمة فلا يكون معناه الملة والطريقة بل الطاعة كما في قوله تعالى مخلصين له
الدين وحينئذ يسقط الاستدلال بالكلية وثانيا منع الآية الثانية بأن الدين المعتبر هو دين الإسلام
للقطع بأن الدين هو الملة والطريقة التي تشرع بالإضافة إلى الرسول لا يكون نفس الإسلام الذي
هو صفة المكلف وثالثا ما سيجيء من الكلام على دليل اتحاد الإيمان والإسلام الثاني قوله تعالى إنما
المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم إلى قوله أولئك هم المؤمنون حقا وقوله تعالى إنما المؤمنون
الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا الآية وأجيب بأن المراد كمال الإيمان جمعا بين الأدلة الثالث قوله
تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم أي صلاتكم إلى بيت المقدس وأجيب بأن المعنى تصديقكم بوجوبها
أو بكونها جائزة عند التوجه إلى بيت المقدس أو هو مجاز لظهور العلاقة وهو كون الصلاة
من شعب الإيمان وثمراته ومشروطة به ودالة عليه على ما قال النبي عليه السلام بين العبد وبين الكفر
ترك الصلاة الرابع أن كل قاطع الطريق يخزى يوم القيامة لأنه يدخل النار بدليل قوله تعالى ولهم
في الآخرة عذاب النار وكل من يدخل النار يخزى بدليل قوله تعالى حكاية وتقريرا ربنا إنك من تدخل
النار فقد أخزيته ولا شيء من المؤمن يخزى يوم القيامة لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين
آمنوا معه وأجيب بمنع الكبرى فإن المراد بالذين آمنوا معه الصحابة لا كل مؤمن ولا يصح التمسك
بقوله تعالى إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين لأن القاطع ليس بكافر فإن قيل هب أن ليس
في الذين آمنوا معه قاطع طريق لكن لا شك أن فيهم العاصي والباغي وبهذا يتم الاستدلال قلنا إن تم
أو ثبت بالدليل فلا يدفعه ولا نسلم أنه يدخل النار والتمسك بالآيات الثلاث مبني على العموم
الخامس قوله عليه السلام لا يزني الزاني وهو مؤمن لا يسرق السارق وهو مؤمن لا إيمان لمن لا أمانة له
لا إيمان لمن لا عهد له وأجيب بأنه على قصد التغليظ والمبالغة في الوعيد كقوله تعالى في تارك الحج
ومن كفر فإن الله غني عن العالمين والمعارضة بمثل قوله عليه السلام وإن زنى وإن سرق حين قال
وإن رغم أنف أبي ذر السادس لو كان الإيمان هو التصديق لكان كل مصدق بشيء مؤمنا وعلى تقدير
التقييد بالأمور المخصوصة لزم أن لا يكون بغض النبي عليه السلام وإلقاء المصحف في القاذورات
وسجدة الصنم ونحو ذلك كفرا ما دام تصديق القلب بجميع ما جاء به النبي عليه السلام باقيا
واللازم منتف قطعا وأجيب بأن من المعاصي ما جعله الشارع أمارة عدم التصديق تنصيصا
عليه أو على دليله والأمور المذكورة من هذا القبيل بخلاف مثل الزنا وشرب الخمر من غير استحلال
السابع أن الإيمان بمعنى التصديق يجامع الشرك وينفي الإيمان الشرعي بقوله تعالى وما يؤمن

اكثرهم بالله الا وهم مشركون وقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وماهم بمؤمنين واجيب بان الاول تصديق بالله وحده وهو غير كاف بالاتفاق والثاني تصديق باللسان فقط وهو محض النفاق الثامن ان اسم المؤمن ينبئ عن استحقاق غاية المدح والتعظيم وكذلك قوله تعالى في آخر قصة بعض الانبياء انه كان من عبادنا المؤمنين ومرتكب الكبيرة انما يستحق الذم والعذاب الاليم فلا يستحق اسم المؤمن على الاطلاق واجيب بانه يستحق المدح من جهة التصديق الذي هو رأس الطاعات والذم من حيث الاخلال بالاعمال ولا منافاة ومايقع في معرض المدح على الاطلاق يحمل على كمال الايمان على ماهو مذهب السلف (قال خاتمة ٢) كما اختلفت الامة في حكم صاحب الكبيرة فكذلك في اسمه بعد الاتفاق على تسميته فاسقا فعندنا مؤمن وعند المعتزلة لامؤمن ولا كافر ويسمون ذلك المنزلة بين المنزلتين وعند الخوارج كافر وعند الحسن البصري منافق وقد فرغنا من اقامة الادلة ودفع شبه المعتزلة المبنية على كون الاعمال من الايمان فالآن نشير الى دفع باقي شبههم وشبه الخوارج ومن يسميه بالمنافق فمن شبه المعتزلة ما احتج به واصل بن عطاء على عمرو بن عبيد حتى رجع الى مذهبه وهو انه اجمعت الامة على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا وكافرا فوجب ترك المختلف والاخذ بالمتفق عليه والجواب ان هذا ترك للمتفق عليه وهو انه اما مؤمن او كافر ولا واسطة بينهما واخذ بمالم يقل به احد فضلا عن الاتفاق ومنها ان للفاسق بعض احكام المؤمن المطلق كعصمة الدم والمال والارث من المسلم والمسلمة والغسل والصلوة عليه والدفن في مقابر المسلمين وبعض احكام الكافر كالذم واللعن وعدم اهلية الامامة والقضاء والشهادة فيكون له منزلة بين المنزلتين فلا يكون مؤمنا ولا كافرا والجواب ان هذا انما يتم لو كان ماجعلتموه احكام الكافر خواصه التي لا تتجاوزه الى المؤمن اصلا كما في احكام المؤمن وهذا نفس المتنازع فانها عندنا تعم الكافر وبعض المؤمنين وفي كلام المتأخرين من المعتزلة ما يرفع النزاع وذلك انهم لا ينكرون وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق او بمعنى اجراء الاحكام بل بمعنى استحقاق غاية المدح والتعظيم وهو الذي نسميه الايمان الكامل ونعتبر فيه الاعمال وننفيه عن الفساق فيكون لهم منزلة بين منزلة هذا النوع من الايمان وبين منزلة الكفر بالاتفاق وكانه رجوع عن المذهب واعراض كما يقال في نفي الصفات انا نريد ما هو من قبيل الاعراض والا فقدماؤهم يصرحون بان من اخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع بل بمجرد اللغة وبان القول بتعدد القديم كفر من غير فرق بين العرض وغيره واما الخوارج فذهب جمهورهم الى ان كل معصية كفر ومنهم من فرق بين الصغيرة والكبيرة وتمسكوا بوجوه الاول النصوص الناطقة بكفر العصاة كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى في تارك الحج ومن كفر فان الله غني عن العالمين وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون حصر الفسق على الكافر فيكون كل فاسق كافرا وكقول النبي عليه السلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وقوله ومن مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا قلنا المراد بما انزل الله هو التورية بقرينة قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الى قوله ومن لم يحكم بما انزل الله فيختص من لم يحكم باليهود ولانا لم نتعبد بالحكم بالتورية على انه لو كان للعموم فسلب العموم احتمال ظاهر ثم التعبير عن ترك الحج بالكفر استعظام له وتغليظ في الوعيد عليه وكذا الحديث الوارد في هذا المعنى في ترك الصلوة عمدا مع احتمال الاستحلال والمراد بالفاسقين في قوله تعالى فاولئك هم الفاسقون الكاملون في الفسق والمتمردون المنهمكون في الكفر للقطع بان الفسق لا ينحصر في الكفر بعد الايمان الثاني الآيات الدالة على انحصار العذاب في الكفار مع قيام الادلة على ان الفاسقين يعذبون كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى قلنا المراد الكامل الهائل من العذاب

٢ صاحب الكبيرة عندنا مؤمن وعند المعتزلة لامؤمن ولا كافر وعند الخوارج كافر وعند الحسن البصري منافق ومن شبه المعتزلة ان هذا اخذ بالمتفق عليه وهو الفسق وترك للمختلف فيه وهو الايمان والكفر وفساده ظاهر ومنها انه له بعض احكام المؤمن كعصمة الدم والمال وبعض احكام الكافر كالذم وسلب اهلية الامامة والقضاء والشهادة فله منزلة بين المنزلتين واسم بين الاسمين قلنا ذلك ليس احكام الكفر خاصة وما قيل انه ليس بمؤمن بمعنى استحقاق غاية المدح والتعظيم رجوع عن المذهب وللخوارج النصوص الناطقة بكفر العصاة وبانحصار العذاب على الكفار مع ان الفاسق معذب وبان الفاسق مكذب بالقيامة وبآيات الله وبان مقابل المؤمن كافر مثل قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ومن كفر فان الله غني عن العالمين ومثل ان العذاب على من كذب وتولى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى ومثل واما الذين فسقوا فمأويهم النار الى قولهم كنتم بها تكذبون بآياتنا هم اصحاب المشأمة ومثل وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا الى قوله وسيق الذين اتقوا والجواب الدفع بالتخصيص وبالحمل على التغليظ وبصرف المطلق الى الكمال ونحو ذلك وللقائلين بكونه منافقا بان عصيانه دليل على كذبه في دعوى التصديق وبان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم جعل الكذب والخيانة واخلاف الوعد من علامات النفاق واجيب بمنع الاول وحمل الثاني على تهويل شان تلك المعاصي

متن

والجزى والنار للقطع بتعذيب غير المكذبين او الحصر غير حقيقي بل بالاضافة الى المتقين فلا يمنع دخول الفاسقين وان كانوا مؤمنين الثالث الآيات الدالة على ان الفاسق مكذب بالقيامة وبآيات الله ولا شك ان المكذب بها كافر كقوله تعالى واما الذين فسقوا فمأويهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون وقوله تعالى يتساءلون عن المجرمين الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين وقوله تعالى والذين كذبوا بآياتنا هم اصحاب المشأمة فانه يفيد قصر المسند على المسند اليه كقوله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين واولئك هم المفلحون اصحاب الجنة هم الفائزون فيكون كل من هو من اصحاب المشأمة مكذبا بالآيات فنجعلها كبرى لقولنا الفاسق من اصحاب المشأمة ونجعل النتيجة صغرى لقولنا كل مكذب بآيات الله كافر قلنا لا خفاء في ان كل فاسق ليس بمكذب فيحمل الاوليان على الكفار المكذبين والثالثة على التأكيد دون القصر ولو سلم ففيه عند كون المسند اليه موصولا او معرفا باللام يكون لقصر المسند اليه على المسند كقولهم الكرم هو التقوى والحسب هو المال والعالم هو المتقي فيكون المعنى ان كل مكذب بالآيات فهو من اصحاب المشأمة ولا ينعكس كليا الرابع ما يدل على كون الكافر في مقابلة المتقي من غير ثالث ولا شك ان الفاسق ليس بمتق فيكون كافرا وذلك قوله تعالى وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا الى قوله وسيق الذين اتقوا ربهم الى الجنة زمرا قلنا لا دلالة على نفي قسم ثالث الخامس ان الفاسق آيس من روح الله وكل من هو كذلك فهو كافر لقوله تعالى لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون قلنا الصغرى ممنوعة فانه ربما يرجو العفو من الله تعالى او التوبة من نفسه وبهذا يندفع ما يقال ان العاصي من المعتزلة يلزم ان يكون كافرا لكونه آيسا فانه وان لم يعتقد العفو فليس بآيس من توفيق التوبة فان قيل هو يعتقد انه ليس بمؤمن شرعا وكل من كان كذلك فهو كافر اجيب بمنع الكبرى واما القائلون بكون الفاسق منافقا فتمسكوا بوجهين عقلي وهو ان اقدامه على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي عليه السلام كمن ادعى انه يعتقد ان في هذا الجحر حية ثم يدخل فيه يده ونقلي وهو قوله عليه السلام آية المنافق ثلث اذا وعد اخلف واذا حدث كذب واذا اؤتمن خان والجواب عن الاول انه وان كان يخاف العذاب لكن يرجو الرحمة ويأمل توفيق التوبة او لهيبه عن آجل العفو بعاجل اللذة بخلاف حديث الجحر والحية وعن الثاني بانه مع كونه من الآحاد ليس على ظاهره وفاقا للقطع بان من وعد غيره عدة ثم اخلفها لم يكن منافقا في الدين واذا تأملت فحال الفاسق على عكس حال المنافق لانه يضمر حسناته ويظهر سيئاته (قال المبحث الثاني في الاسلام) الجمهور على ان الاسلام والايمان واحد اذ معنى آمنت بما جاء به النبي عليه السلام صدقته ومعنى اسلمت له سلمته ولا يظهر بينهما كثير فرق لرجوعهما الى معنى الاعتراف والانقياد والاذعان والقبول وبالجملة لا يعقل بحسب الشرع مؤمن ليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن وهذا مراد القوم بترادف الاسمين واتحاد المعنى وعدم التغاير على ما قال في التبصرة الاسمان من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن لان الايمان اسم لتصديق شهادة العقول والآثار على وحدانية الله تعالى وان له الخلق والامر لا شريك له في ذلك والاسلام اسلام المرء نفسه بكليتها لله تعالى بالعبودية له من غير شرك فحصلا من طريق المراد منهما على معنى واحد ولو كان الاسمان متغايرين لتصور وجود احدهما بدون الآخر ولتصور مؤمن ليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن فيكون لاحدهما في الدنيا والآخرة حكم ليس للآخر وهذا باطل قطعا وقال في الكفاية الايمان هو تصديق الله فيما اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته وذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران واذا كان المراد بالاتحاد هذا المعنى صح التمسك فيه بالاجماع

م الجمهور على ان الاسلام والايمان واحد بمعنى رجوعهما الى القبول والاذعان وكون كل مؤمن مسلما والعكس في حق الاسم والحكم والدار للاجماع على ذلك ولشهادة النصوص مثل ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه مع ان الايمان مقبول وفاقا ومثل قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ومثل قل لا تمنوا على اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان احتج المخالف بتغايرهما لقوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وتعاطفهما كقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات وقوله تعالى فما زادهم الا ايمانا وتسليما وتخالفهما في البيان بعد الاستفسار كقوله صلى الله عليه وسلم الايمان ان تؤمن بالله الى الآخر والاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الى الآخر قلنا المراد في اطلاقه على الاستسلام والانقياد الظاهر وتغاير المفهوم كاف في صحة العطف وفي الحديث بيان لمتعلق الايمان وشرائع الاسلام وقد ورد مثله في الايمان

على انه يمتنع ان ياتى احد بجميع ما اعتبر فى الايمان ولايكون مسلما او بجميع ما اعتبر فى الاسلام
ولايكون مؤمنا وعلى انه ليس للمؤمن حكم لايكون للمسلم وبالعكس وعلى ان دار الايمان دار الاسلام
وبالعكس وعلى ان الناس كانوا فى عهد النبى عليه السلام ثلث فرق مؤمن وكافر ومنافق لارابع
لهم والمشهور من استدلال القوم وجهان احدهما ان الايمان لو كان غير الاسلام لم يقبل
من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه واللازم باطل بالاتفاق واعترض بانه
يجوز ان يكون غيره لكن لايكون دينا غيره لكون الدين عبارة عن الطاعات على ما سبق وقد عرفت ما فيه
بل المراد بالدين الملة والطريقة الثابتة من النبى عليه السلام والايمان كذلك وان اشتهر فى اطلاق اهل
الشرع دين الاسلام ولم يسمع دين الايمان وذلك لاشتهار لفظ الاسلام فى طريقة النبى واعتبار الاضافة
اليه حتى صار بمنزلة اسم لدين محمد عليه السلام ولفظ الايمان فى فعل المؤمن من حيث الاضافة
اليه ولم يصر بمنزلة الاسم للدين ولهذا كثيرا ما يفتقر فى الايمان الى ذكر المتعلق مثل آمنوا بالله
ورسوله وغير ذلك بخلاف الاسلام وثانيهما انه لو كان غيره لم يصح استثناء احدهما من الآخر
واللازم باطل لقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين
اى فلم نجد ممن كان فيها من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين واعترض بانه يكفى لصحة الاستثناء
الاحاطة والشمول بحيث يدخل المستثنى تحت المستثنى منه ولايتوقف على اتحاد المفهوم وقد عرفت
ان المراد بالاتحاد عدم التغاير بمعنى الانفكاك نعم لو قيل انه لايتوقف على المساواة ايضا بل يصح
مع كون المؤمن اعم كقولك اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض النحاة لكان شيئا لا بالعكس على ما سبق
الى بعض الاوهام ذهابا الى صحة قولنا اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض الناس وقد يستدل
بسوق احد الاسمين مساق الآخر كقوله تعالى يمنون عليك ان اسلموا قل لاتمنوا على اسلامكم
بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان ان كنتم صادقين ان تسمع الا من يؤمن بآياتنا فهم مسلمون
يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولاتموتن الا وانتم مسلمون قولوا آمنا بالله وما انزل الينا الى
قوله ونحن له مسلمون الى غير ذلك من الآيات وذهبت الحشوية وبعض المعتزلة الى تغايرهما نظرا
الى ان لفظ الايمان ينبئ عن التصديق فيما اخبر الله تعالى على لسان رسله ولفظ الاسلام
عن التسليم والانقياد ومتعلق التصديق يناسب ان يكون هو الاخبار ومتعلق التسليم الاوامر
والنواهى وتمسكا باثبات احدهما ونفى الآخر كقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن
قولوا اسلمنا وبعطف احدهما على الآخر كما فى قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين
والمؤمنات الآية فزادهم الا ايمانا وتسليما والتسليم هو الاسلام وبان جبريل لما جاء لتعليم الدين سأل
النبى عن كل منهما على حدة واجاب النبى لكل بجواب وذلك انه قال اخبرنى عن الايمان فقال الايمان
ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه الى الآخر ثم قال اخبرنى عن الاسلام فقال الاسلام ان تشهد ان لا اله
الا الله الى آخره فدل على ان الايمان هو التصديق بالامور المذكورة والاسلام هو الاتيان بالاعمال
المخصوصة والجواب عن الاول انا لاندعى اتحاد المفهوم بحسب اصل اللغة على ان التحقيق ان مرجع
الامرين الى الاذعان والقبول كما مر والتصديق كما يتعلق بالاخبار بالذات فكذا بالاوامر والنواهى
بمعنى كونها حقة واحكاما من الله تعالى وكذا التسليم وعن الثانى بان المراد الاستسلام
والانقياد الظاهر خوفا من السيف والكلام فى الاسلام المعتبر فى الشرع المقابل للكفر المنبئ
عنه قولنا آمن فلان واسلم وعن الثالث ان تغاير المفهوم فى الجملة كاف فى العطف مع انه قد يكون
على طريق التفسير كما فى قوله تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وعن الرابع ان المراد
السؤال عن شرائع الاسلام اعنى احكامه المشروعة التى هى الاساس على ما وقع صريحا فى بعض

الروايات وعلى ما قال النبي عليه السلام لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق (قال المبحث الثالث ظاهر الكتاب والسنة) وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة والمحكى عن الشافعي رحمه الله وكثير من العلماء ان الايمان يزيد وينقص وعند ابي حنيفة رحمه الله واصحابه وكثير من العلماء وهو اختيار امام الحرمين انه لا يزيد ولا ينقص لانه اسم للتصديق البالغ حد الجزم والاذعان ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان والمصدق اذا ضم الطاعات اليه او ارتكب المعاصي فتصديقه بحاله لم يتغير اصلا وانما يتفاوت اذا كان اسما للطاعات المتفاوتة قلة وكثرة ولهذا قال الامام الرازي وغيره ان هذا الخلاف فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يتفاوت وان قلنا هو الاعمال فيتفاوت وقال امام الحرمين اذا حملنا الايمان على التصديق فلا يفضل تصديق تصديقا كما لا يفضل علم علما ومن حمله على الطاعة سرا وعلنا وقد مال اليه القلانسي فلا يبعد اطلاق القول بانه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية ونحن لا نؤثر هذا لا ينبغي سال الايمان على تقدير كونه اسما للاعمال اولى بان لا يحتمل الزيادة والنقصان اما اولا فلانه لا مرتبة فوق الكل ليكون زيادة ولا ايمان دونه ليكون نقصانا واما ثانيا فلان احد الاركان لا يتكمل الايمان حينئذ والزيادة على ما لم يكمل بعد محال لا نا نقول هذا انما يرد على من يقول بانتفاء الايمان بانتفاء شيء من الاعمال او الترك كما هو مذهب المعتزلة لا على من يقول بقائه مادام التصديق كما هو مذهب السلف الا ان الزيادة والنقصان على هذا تكون في كمال الايمان لا في اصله ولهذا قال الامام الرازي وجه التوفيق ان ما يدل على ان الايمان لا يتفاوت مصروف الى اصله وما يدل على انه يتفاوت مصروف الى الكامل منه ولقائل ان يقول لا نسلم ان التصديق لا يتفاوت بل يتفاوت قوة وضعفا كما في التصديق بطلوع الشمس والتصديق بحدوث العالم لانه اما نفس الاعتقاد القابل للتفاوت او مبني عليه وقلة وكثرة كما في التصديق الاجمالي والتفصيلي الملاحظ لبعض التفاصيل واكثر واكثر فان ذلك من الايمان لكونه تصديقا بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا لا يقال الواجب تصديق يبلغ حد اليقين وهو لا يتفاوت لان التفاوت لا يتصور الا باحتمال النقيض لانا نقول اليقين من باب العلم والمعرفة وقد سبق ان غير التصديق ولو سلم انه التصديق وان المراد به ما يبلغ حد الاذعان والقبول ويصدق عليه المعنى المسمى بكرويدن ليكون تصديقا قطعيا فلا نسلم انه لا يقبل التفاوت بل لليقين مراتب من اجلى البديهيات الى اخفى النظريات وكون التفاوت راجعا الى مجرد الجلاء والخفاء غير مسلم بل عند الحصول وزوال التردد التفاوت بحاله وكفاك قول الخليل صلى الله عليه وسلم مع ما كان له من التصديق ولكن ليطمئن قلبي وعن علي رضي الله عنه لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا على ان القول بان المعتبر في حق الكل هو اليقين وانه ليس للظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال حكم اليقين محل نظر احتج القائلون بالزيادة والنقصان بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو لم يتفاوت لكان ايمان آحاد الامة بل المنهمك في الفسق مساويا للتصديق الانبياء والملائكة واللازم باطل قطعا واما النقل فلكثرة النصوص الواردة في هذا المعنى قال الله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد الذين آمنوا ايمانا وما زادهم الا ايمانا وتسليما فاما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا وعن ابن عمر رضي الله تعالى عنه قلنا يا رسول الله ان الايمان هل يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار وعن عمر رضي الله تعالى عنه وروي مرفوعا لو وزن ايمان ابي بكر بايمان هذه الامة لرجح به واجيب بوجوه

﴿ان الايمان يزيد وينقص وعند الجمهور لا لانه اسم للتصديق البالغ حد اليقين وهو لا يتفاوت وانما يتفاوت اذا جعل اسما للطاعة ولهذا قيل الخلاف مبني على الخلاف في تفسير الايمان لكنه انما يصح اذا لم يجعل ترك العمل خروجا من الايمان وحينئذ يكون التفاوت في كمال الايمان لا في اصله واجيب بعد تسليم ان التصديق هو اليقين وان اليقين هو المعتبر في حق الكل بمنع قبوله التفاوت كما في اليقين الضروري والنظري بعد زوال التردد والخفاء تمسك القائلون بالتفاوت بان ايمان آحاد الامة لا تساوي ايمان الانبياء قطعا وبالنصوص الصريحة في ذلك واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم * ويزداد الذين آمنوا ايمانا وفي الحديث ان الايمان يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة واجيب بان المراد الزيادة بحسب الدوام والثبات والاعداد او بحسب زيادة ما يجب الايمان به عند ملاحظة التفاصيل او المراد زيادة ثمراته وانواره

متن

الاول ان المراد الزيادة بحسب الدوام والثبات وكثرة الازمان والساعات وهذا ما قال امام الحرمين النبي صلى الله عليه وسلم يفضل من عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله اياه من مخامرة الشكوك والتصديق عرض لايبقى فيقع للنبي صلى الله عليه وسلم متواليا ولغيره على الفترات فثبت للنبي صلى الله عليه وسلم اعداد من الايمان لايثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر والزيادة بهذا المعنى مما لانزاع فيه وما يقال ان حصول المثل اليه بعد انعدام الشئ لايكون زيادة فيه مدفوع بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لاينافى ذلك الثانى ان المراد الزيادة بحسب زيادة المؤمن به والصحابة كانوا امنوا فى الجملة وكان يأتى فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله ان الايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والناس متفاوتون فى ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة فيتفاوت ايمانهم زيادة ونقصانا ولايختص ذلك بعصر النبي صلى الله عليه وسلم على ما يتوهم الثالث ان المراد زيادة ثمرته واشراق نوره فى القلب فانه يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصى وهذا مما لاخفاء فيه وهذه الوجوه جيدة فى التأويل لو ثبت لهم ان التصديق فى نفسه لايقبل التفاوت والكلام فيه (قال المبحث الرابع ٨) ذهب كثير من السلف وهو المحكى عن الشافعى رضى الله تعالى عنه والمروى عن ابن مسعود رضى الله عنه ان الايمان يدخله الاستثناء فيقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى ومنعه الاكثرون وعليه ابو حنيفة رضى الله عنه واصحابه لان التصديق امر معلوم لاتردد فيه عند تحققه ومن تردد فى تحققه له لم يكن مؤمنا قطعا واذا لم يكن للشك والتردد فالاولى ان يترك بل يقال انا مؤمن حقا دفعا للايهام وللقائلين بصحته وجوه الاول انه للتبرك فى ذكر الله والتادب باحالة الامور الى مشيئة الله والتبرؤ عن تزكية النفس والاعجاب بحالها والتردد فى العاقبة والمآل وهذا يفيد مجرد الصحة لا الايثار قولهم انا مؤمن ان شاء الله على انا مؤمن حقا ولا يدفع ما ذكر من دفع الايهام ولايبين وجه اختصاص التأدب والتبرك بالايمان دون غيره من الاعمال والطاعات والثانى ان التصديق الايمانى المنوط به النجاة امر قلبى خفى له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان والخذلان فالمرء وان كان جازما بحصوله لكن لايأمن ان يشوبه شئ من منافيات النجاة سيما عند ملاحظة تفاصيل الاوامر والنواهى الصعبة المخالفة للهوى والمستلذات من غير علم به بذلك فذلك يفوض حصوله الى مشيئة الله وهذا قريب لولا مخالفته لما يدعيه القوم من الاجماع ولما ذكر فى الفتاوى من الروايات الثالث وعليه التعويل ما قال امام الحرمين ان الايمان ثابت فى الحال قطعا من غير شك فيه لكن الايمان الذى هو علم الفوز وآية النجاة ايمان الموافاة فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة ولم يقصدوا الشك فى الايمان الناجز ومعنى الموافاة الاتيان والوصول الى آخر الحيوة واول منازل الآخرة ولاخفاء فى ان الايمان المنجى والكفر المهلك ما يكون فى تلك الحال وان كان مسبوقا بضد لا ما ثبت اولا وتغير الى الضد فلهذا يرى الكثير من الاشاعرة يبتون القول بان العبرة بايمان الموافاة وسعادتها بمعنى ان ذلك هو المنجى لا بمعنى ان ايمان الحال ليس بايمان وكفره ليس بكفر وكذا السعادة والشقاوة والولاية والعداوة وعلى هذا يسقط عنهم ما يقال انه اذا اتصف بالايمان على الحقيقة كان مؤمنا حقا ولايصح ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى كما لايصح ان يقول انا حى ان شاء الله تعالى واذا كان مؤمنا حقا كان مؤمنا عند الله تعالى وفى علم الله وان كان الله تعالى يعلم انه يتغير عن تلك الحال واذا كان مؤمنا فى الحال كان وليا لله سعيدا وان كان كافرا كان عدوا له شقيا وكما يصير المؤمن كافرا يصير الولى عدوا والسعيد شقيا وبالعكس وما يحكى عنهم من ان السعيد لايشقى والشقى لايسعد وان السعيد من سعد فى بطن امه والشقى من شقى فى بطن امه فمعناه ان من علم الله منه السعادة المعتبرة التى هى سعادة الموافاة فهو لايتغير الى شقاوة الموافاة وبالعكس وكذا فى الولاية والعداوة وان السعيد الذى يعتد بسعادته من علم الله انه يختم له بالسعادة وكذا الشقاوة

٨ المذهب صحة الاستثناء فى الايمان حتى انه ربما يؤثر انا مؤمن ان شاء الله على انا مؤمن حقا ومنعه الاكثرون لدلالته على الشك او ايهامه اياه لا اقل وانا وجه الاول انه للتبرك والتأدب لا للشك والتردد والثانى ان الايمان المنجى امر خفى لايأمن الجازم بحصوله ان يشوبه شئ من المنافيات من حيث لايعلم فيفوضه الى المشيئة الثالث وعليه التعويل انه للشك فيما هو آية النجاة وهو ايمان الموافاة لا فى الايمان الناجز وليس معنى قولهم العبرة بايمان الموافاة ان الناجز ليس بايمان حقيقة بل انه ليس بمنج وكذا الكفر والسعادة والشقاوة فالسعيد سعادة الموافاة لايتغير الى شقاوة الموافاة وانما التغير فى الناجز

متن

وبالجملة لايشك المؤمن في ثبوت الايمان وتحققه في الحال ولا في الجزم بالثبات والبقاء عليه في المآل لكن يخاف سوء الخاتمة ويرجو حسن العاقبة فيربط ايمان الموافاة الذي هو آية الفوز والنجاة ومقدمة نيل الدرجات بمشيئة الله جريا على مقتضى قوله تعالى ولاتقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله جعل الله حيوتنا اليه ومماتنا عليه وختم لنا بالحسنى ويسرنا للفوز بالذخر الاسنى بالنبي وآله (قال المبحث الخامس ٩) ذهب كثير من العلماء وجميع الفقهاء الى صحة ايمان المقلد وترتب الاحكام عليه في الدنيا والآخرة ومنعه الشيخ ابو الحسن والمعتزلة وكثير من المتكلمين حجة القائلين بالصحة ان حقيقة الايمان هو التصديق وقد وجدت من غير اقتران بموجب من موجبات الكفر فان قيل لايتصور التصديق بدون العلم لانه اما نفس التصديق او شرط له على ماسبق ولا علم للمقلد لانه اعتقاد جازم مطابق يستند الى موجب من ضرورة او استدلال قلنا المعتبر في التصديق هو اليقين اعني الاعتقاد الجازم المطابق بل ربما يكتفى بالمطابقة ويجعل الظن الغالب الذي لايخطر معه النقيض بالبال في حكم اليقين وقد يقال ان التصديق قد يكون بدون العلم والمعرفة وبالعكس فانا نؤمن بالانبياء والملائكة ولا نعرفهم باعيانهم ونؤمن بجميع احوال القيمة من الحساب والميزان والصراط وغير ذلك ولا نعرف كيفياتها واوصافها واهل الكتاب كانوا يعرفون النبي عليه السلام كما يعرفون ابناءهم ولم يكونوا مؤمنين وفيه نظر لان المراد العلم بما حصل التصديق به ونحن نعلم من الانبياء والملائكة مانصدق به فامتناع التصديق بدون العلم يعني الاعتقاد القطعي وانما الكلام في العكس فان قيل نحن لاننفي كونه ايمانا وتصديقا لكنا ندعي انه لاينفع بمنزلة ايمان اليأس فان عدم نفعه على ماذكره الشيخ ابو منصور الماتريدي معلل بان العبد لايقدر حينئذ ان يستدل بالشاهد على الغائب ليكون مقاله عن معرفة وعلم استدلالي فان الثواب على الايمان انما هو بمقابلة مايحصله من المشقة وهي في آداب الفكرة وادمان النظر في معجزات الانبياء او في محدثات العالم والتمييز بين الحجة والشبهة لا في تحصيل اصل الايمان قلنا النص انما قام على عدم نفع ايمان اليأس ومعاينة العذاب دون ايمان المقلد والاجماع ايضا انما انعقد عليه والتمسك بالقياس او سلم صحته في الاصول فلا نسلم ان العلة ماذكرتم بل ذهب الماتريدي وكثير من المحققين الى ان ايمان اليأس انما لم ينفع لانه ايمان دفع عذاب لا ايمان حقيقة ولانه لايبقى للعبد حينئذ قدرة على التصرف في نفسه والاستمتاع بها لان عذاب الدنيا مقدمة لعذاب الآخرة اذ بعد موت العبد فيه فينتقل الى عذاب الآخرة بخلاف ايمان المقلد فانه تقرب الى الله تعالى وابتغاء لمرضاته من غير الجاء ولا قصد دفع العذاب ولا انتفاء قدرة على التصرف في النفس (قال واما المانعون ٦) يعني القائلين بان ايمان المقلد ليس بصحيح او ليس بنافع فمنهم من قال لايشترط ابتناء الاعتقاد على استدلال عقلي في كل مسئلة بل يكفي ابتناؤه على قول من عرف رسالته بالمعجزة مشاهدة او تواترا او على الاجماع فيقبل قول النبي صلى الله عليه وسلم بحدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته ومنهم من قال لابد من ابتناء الاعتقاد في كل مسئلة من الاصول على دليل عقلي لكن لايشترط الاقتدار على التعبير عنه وعلى مجادلة الخصوم ودفع الشبهة وهذا هو المشهور عن الشيخ ابي الحسن الاشعري حتى حكي عنه ان من لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا لكن ذكر عبد القاهر البغدادي ان هذا وان لم يكن عند الاشعري مؤمنا على الاطلاق فليس بكافر لوجود التصديق لكنه عاص بترك النظر والاستدلال فيعفو الله عنه او يعذبه بقدر ذنبه وعاقبته الجنة وهذا يشعر بان مراد الاشعري انه لايكون مؤمنا على الكمال كما في ترك الاعمال والاذعان ولايقول بالمنزلة بين المنزلتين ولابد خول غير المؤمن الجنة وعند هذا يظهر انه لاخلاف معه في التحقيق

٩ الجمهور على صحة ايمان المقلد لان التصديق لايتوقف على ثبات الاعتقاد بل جزمه وعدم النفع قياسا على ايمان اليأس بجامع عدم مشقة النظر والاستدلال التي بها الثواب فاسد اوعلى تقدير ثبوت مثله بالقياس فالعلة في الاصل كونه ايمان دفع عذاب لا ايمان حقيقة وانه لم يبق حينئذ للعبد قدرة التصرف في نفسه والاستمتاع بها متن

٦ واما المانعون فالشيخ لايشترط الا لكن من اقامة الحجة ودفع الشبهة في كل مسئلة من الاصول بل ابتناء الاعتقاد فيها على دليل حتى لو انتفى لم يكن مؤمنا وحمله على نفي كمال الايمان لاخلاله بالواجب مما لايتصور فيه نزاع والمعتزلة يشترطون حتى لو انتفى انتفى الايمان وهو ظاهر البطلان الا اذا اريد الوجوب على الكفاية فيصير مسئلة صاحب الكبيرة وعن بعضهم ان وجوب النظر انما هو في حق البعض واما العاجز كالعوام وبعض العبيد والنسوان فلا يكلف الا بتقليد الحق والظن الصائب وقيل كلفوا سماع اوائل الدلائل التي تسارع الى الافهام فان فهموا فهم اصحاب الجمل والا فليسوا مكلفين والمتأخرون على ان ليس الخلاف في اجراء احكام الاسلام بل في انه هل يعاقب عقوبة الكافر فقيل نعم لانه جاهل بالله ورسوله وقيل لا بل ينقص عقابه بما له من التصديق ثم الخلاف فيمن نشأ في شاهق الجبل ولم يتفكر فاخبر بما يجب عليه اعتقاده فصدق واما من نشأ في دار الاسلام واولى الصحارى وتواتر عنده حال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فمن اهل النظر متن

ومنهم من قال لابد مع ابتناء الاعتقاد على الدليل من الاقتدار على مجادلة الخصوم وحل
ما يورد عليه من الاشكال واليه ذهبت المعتزلة ولم يحكموا بايمان من عجز عن شئ من ذلك بل
حكم ابوهاشم بكفره فان بنوا ذلك على ان ترك النظر كبيرة تخرج من الايمان اذا طرأت وتمنع
من الدخول فيه اذا قارنت فهى مسئلة صاحب الكبيرة وقد سبقت وان ارادوا ان مثل هذا التصديق
لايكفى فى الايمان اولاينفع فهذه اخرى وبهذا يشعر تمسكاتهم وهى وجوه الاول ان حقيقة
الايمان ادخال النفس فى الامان من ان يكون مكذوبا ومخدوعا وملبسا عليه على ان افعال
من الامن للتعدية اوللصيرورة كانه صار ذا امن وذلك انما يكون بالعلم ورد بانه يجعل متعلقا بالمخبر
مثل آمنت به وله لابالسامع فالمناسب عند ملاحظة الاشتقاق من الامن ان يقال معناه آمنه المخالفة
والتكذيب على ما صرح به المعتزلة وذلك بالتصديق سواء كان عن دليل اولا وان سلم فالامن
من ان يكون مكذوبا او مخدوعا يحصل بالاعتقاد الجازم وان كان عن تقليد الثانى ان الواجب
هو العلم وذلك لايكون الا بالضرورة او الاستدلال ولاضرورة فتعين الدليل ورد بانه لانزاع فى وجوب
النظر والاستدلال بل فى ان ترك هذا الواجب يوجب عدم الاعتداد بالتصديق على انه ربما يقال
ان المقصود من الاستدلال هو التوصل الى التصديق ولاعبرة بانعدام الوسيلة بعد حصول
المقصود الثالث ان الاصل الذى يقلد فيه ان كان باطلا فتقليده باطل بالاتفاق كتقليد اليهود
والنصارى والمجوس وعبدة الاوثان اسلافهم وان كان حقا فحقيته اما ان يعلم بالتقليد فدور
او بالدليل فتناقض ورد بان الكلام فيما علم حقيته بالدليل كالاحكام التى علم بالضرورة كونها
من دين الاسلام ان من اعتقدها تقليدا اهل يكون مؤمنا يجرى عليه احكام المؤمنين فى الدنيا
والاخرة وان كان عاصيا بترك النظر والاستدلال واما ما يقال ان القول بجواز التقليد ان لم يكن
عن دليل فباطل وان كان فتناقض فمغالطة ظاهرة لان المقصود ان التقليد لايكفى فى الخروج
عن عهدة الواجب فيما وجب العلم به من اصول الاسلام وبعض هذه الوجوه يفيد ذلك
لانا نقول هذا مما لانزاع فيه ولاحاجة به الى هذه الوجوه الضعيفة لثبوته بالنص والاجماع
على وجوب النظر والاستدلال على انه حكى عن الكعبى وابن ابى عياش وجمع آخر من المعتزلة
ان من العقلاء من كلف النظر وهم ارباب النظر ومنهم من كلف التقليد والظن وهم العوام
والعبيد وكثير من النسوان لعجزهم عن النظر فى الادلة وتمييزها عن الشبه لكنهم كلفوا
تقليد المحق دون المبطل والظن الصائب دون الخطاء وذكر بعض المتأخرين منهم ان العاجزين
كلفوا ان يسمعوا اوائل الدلائل التى يتسارع الى الافهام فان فهموا كفاهم وهم اصحاب الجمل ولايكلفون
تلخيص العبارة وان لم يمكنهم الوقوف عليها فليسوا بمكلفين اصلا وانما خلقوا لانتفاع المكلفين
بهم فى الدنيا وهم كثير من العوام والعبيد والنسوان وصاحب الجمل عند المتكلمين هو الذى
يعتقد الجمل التى اتفق عليها اهل الملة ولايدخل فى الاختلافات بل يعتقد ان ما وافق منها
تلك الجمل فحق وما خالفها فباطل وتلك الجمل هى ان الله تعالى واحد لاشريك له ولامثل
وانه لم يزل قبل الزمان والمكان والعرش وكل ما خلق وانه القديم وما سواه محدث وانه عدل فى قضائه
صادق فى اخباره لايحب الفساد ولايرضى لعباده الكفر ولايكلفهم مالايطيقونه وانه مصيب
حكيم محسن فى جميع افعاله وفى كل ما خلق وقضى وقدر وانه بعث الرسل وانزل الكتب ليتذكر
من فى سابق علمه انه يتذكر ويخشى ويلزم الحجة على من علم انه لايؤمن ويأبى وان الرضاء بقضائه
واجب والتسليم لامره لازم ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن يضل من يشاء ويهدى من يشاء
لا كالاضلال الذى عليه الشيطان الى غير ذلك من العقائد الاسلامية فان قيل اكثر اهل
الاسلام آخذون بالتقليد قاصرون او مقصرون فى الاستدلال ولم تزل الصحابة ومن بعدهم

من الايمة والخلفاء والعلماء يكتفون منهم بذلك ويجرون عليهم احكام المسلمين فما وجه هذا الاختلاف وذهاب كثير من العلماء والمجتهدين الى انه لا صحة لايمان المقلدين قلنا ليس الخلاف في هؤلاء الذين نشأوا في ديار الاسلام من الامصار والقرى والصحارى وتواتر عندهم حال النبي عليه السلام وما أوتي به من المعجزات ولا في الذين يتفكرون في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار فانهم كلهم من اهل النظر والاستدلال بل في من نشأ على شاهق جبل مثلا ولم يتفكر في ملكوت السموات والارض فاخبره انسان بما يفترض عليه اعتقاده فصدقه فيما اخبره بمجرد اخباره من غير تفكر وتدبر واما ما يحكى عن المعتزلة من انه لا يكفي في صحة الاسلام من النظر والاستدلال والاقتدار على تقرير الحجج ودفع الشبه فبطلانه يكاد يلحق بالضروريات من دين الاسلام والظاهر ان المراد ان ذلك واجب وان صح الايمان بدونه فان ارادوا الواجب على الكفاية فوفاق اذ لا بد في كل صقع ممن يقوم باقامة الحجج وازاحة الشبه ومجادلة الخصوم وان ارادوا الواجب على كل مكلف بحيث لا يسقط بفعل البعض ففيه الخلاف واما المقلد فقد ذكر بعض من اقلد في الكلام وسمع من الامام انه لا خلاف في اجراء احكام الاسلام عليه والاختلاف في كفره راجع الى انه هل يعاقب عقاب الكافر فقال الكثيرون نعم لانه جاهل بالله ورسوله ودينه والجهل بذلك كفر ومثل قوله تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم السلم لست مؤمنا وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم من صلى صلوتنا ودخل مسجدنا واستقبل قبلتنا فهو مسلم محمول على الاسلام في حق الاحكام وقال بعض ذوي التحقيق منهم انه وان كان جاهلا لكنه مصدق فيجوز ان ينقص عقابه لذلك

(قال المبحث السادس الكفر عدم الايمان عما من شأنه ٧) وهذا معنى عدم تصديق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه صلى الله تعالى عليه وسلم في شيء مما علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي لشموله الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب واعتذار الامام الرازي بان من جملة ما جاء به النبي ان تصديقه واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدقه فقد كذبه في ذلك ضعيف لظهور انه فان قيل من استخف بالشرع او الشارع او القى المصحف في القاذورات او شد الزنار بالاختيار كافر اجماعا وان كان مصدقا للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم في جميع ما جاء به وحينئذ يبطل عكس التعريف وان جعلت ترك المأمور به وارتكاب المنهي عنه علامة التكذيب وعدم التصديق بطل طردهما بغير الكفرة من الفساق قلنا لو سلم اجتماع التصديق المعتبر في الايمان مع تلك الامور التي هي كفر وفاقا فيجوز ان يجعل الشارع بعض محظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه وبوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كالاستخفاف بالشرع وشد الزنار وبعضها لا كالزنا وشرب الخمر ويتفاوت ذلك الى متفق عليه ومختلف فيه ومنصوص عليه ومستنبط من الدليل وتفاصيله في كتب الفروع وبهذا يندفع اشكال آخر وهو ان صاحب التأويل في الاصول اما ان يجعل من المكذبين فيلزم تكفير كثير من الفرق الاسلامية كاهل البدع والاهواء بل المختلفين من اهل الحق واما ان لا يجعل فيلزم عدم تكفير المنكرين لحشر الاجساد وحدوث العالم وعلم الباري بالجزئيات فان تأويلاتهم ليست بابعد من تأويلات اهل الحق للنصوص الظاهرة في خلاف مذهبهم وذلك لان من النصوص ما علم قطعا من الدين انه على ظاهره فتأويله تكذيب للنبي بخلاف البعض ثم لا يخفى ان المراد التكذيب او عدم التصديق ممن الكلف ليخرج الصبي العاقل الذي لم يصدق او صرح بالتكذيب واما عند القائلين بصحة ايمانه وبانه يكفر بصريح التكذيب وان لم يكفر بترك التصديق فالمراد التكذيب ممن يصح منه الايمان وعدم التصديق ممن يجب عليه الايمان وقال القاضي الكفر هو الجحد بالله وربما يفسر الجحد بالجهل واعترض بعدم انعكاسه فان كثيرا من الكفرة

به وهو اعم من التكذيب لشموله الكافر الخالي من التصديق والتكذيب وقال القاضي هو الجحد بالله وفسر بالجهل ورد بان الكافر قد يعرف الله ويصدق به والمؤمن قد لا يعرف بعض احكامه فاجيب بان المراد الجحد به في شيء مما علم قطعا انه من احكامه او الجهل بذلك اجمالا وتفصيلا وقالت المعتزلة هو قبيح او اخلال بواجب يستحق به اعظم العقاب وفيه خفاء ظاهر فان قيل قد يكفر المكلف ببعض افعاله مع ان تصديقه بحاله قلنا لو سلم فيجوز ان يكون بعض المحظورات علامة التكذيب دون البعض وذلك الى الشارع وكذا بعض التأويلات في الاصول

عارفون بالله تعالى مصدقون به غير جاحدين وان اريد الجحد او الجهل اعم من ان يكون بوجوده او وحدانيته اوشئ من صفاته وافعاله واحكامه لزم تكفير كثير من اهل الاسلام المخالفين في الاصول لان الحق واحد وفاقا واجيب بان المراد الجحد به في شئ مما علم قطعا انه من احكامه اوالجهل بذلك اجمالا وتفصيلا وحينئذ يطرد وينعكس بل ربما يكون احسن من التعريف بتكذيب النبي عليه السلام اوعدم تصديقه لشموله الكفر بالله من غير توسط النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ككفر ابليس وقالت المعتزلة هو ارتكاب قبيح اواخلال بواجب يستحق به اعظم العقاب ولاخفاء في ان هذا من احكام الكفر لاذتياته ولالوازمه البينة التي ينتقل الذهن منها اليه ومع هذا فان اريد اعظم العقاب على الاطلاق لم يصدق الا على ماهو اشد انواع الكفر وان اريد اعظم بالنسبة الى مادونه صدق على كثير من المعاصي وان اريد بالنسبة الى الفسق وقد فسروا الفسق بما يستحق به عقوبة دون عقوبة الكفر فدورا وبالخروج من طاعة الله بكبيرة ومن الكبائر ماهو كفر فلايتناوله التعريف وان قيد الكبيرة بغير الكفر عاد الدور وبالجملة لاخفاء في اختلال هذا التعريف وخفائه وماقيل ان الكفر عند كل طائفة مقابل لما فسروا به الايمان لايستقيم على القول بالمنزلة بين المنزلتين اصلا ولاعلى قول السلف ظاهرا (قال خاتمة ٣) قد ظهر ان الكافر اسم لمن لاايمان له فان اظهر الايمان خص باسم المنافق وان طرأ كفره بعد الاسلام خص باسم المرتد لرجوعه عن الاسلام وان قال بالهين او اكثر خص باسم المشرك لاثباته الشريك في الالوهية وان كان متدينا ببعض الاديان والكتب المنسوخة خص باسم الكتابي كاليهودي والنصراني وان كان يقول بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه خص باسم الدهري وان كان لايثبت الباري تعالى خص باسم المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واظهاره شعائر الاسلام يبطن عقائد هي كفر بالاتفاق خص باسم الزنديق وهو في الاصل منسوب الى زند اسم كتاب اظهره مزدك في ايام قباد وزعم انه تأويل كتاب المجوس الذي جاء به زرادشت الذي يزعمون انه نبيهم (قال المبحث السابع في حكم مخالف الحق من اهل القبلة ٣) في باب الكفر والايمان ومعناه ان الذين اتفقوا على ماهو من ضروريات الاسلام كحدوث العالم وحشر الاجساد وما اشبه ذلك واختلفوا في اصول سواها كمسئلة الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لانزاع ان الحق فيها واحد هل يكفر المخالف للحق بذلك الاعتقاد وبالقول به ام لا والا فلا نزاع في كفر اهل القبلة المواظب طول العمر على الطاعات باعتقاد قدم العالم ونفي الحشر ونفي العلم بالجزئيات ونحو ذلك وكذا بصدور شئ من موجبات الكفر عنه اما الذي ذكرنا فذهب الشيخ الاشعري واكثر الاصحاب الى انه ليس بكافر وبه يشعر ماقال الشافعي رحمه الله تعالى لاارد شهادة اهل الاهواء الا الخطابية لاستحلالهم الكذب وفي المنتقى عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وعليه اكثر الفقهاء ومن اصحابنا من قال بكفر المخالفين وقالت قدماء المعتزلة بكفر القائلين بالصفات القديمة وبخلق الاعمال وكفر المجبرة حتى حكى عن الجبائي انه قال المجبر كافر ومن شك في كفره فهو كافر ومن شك في كفر من شك في كفره فهو كافر ومنهم من بلغ الغاية في الحماقة والوقاحة فزعم ان القول بزيادة الصفات وبجواز الرؤية وبالخروج من النار وبكون الشرور والقبايح بخلقه وارادته ومشيته وبجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب كلها كفر وقال الاستاد ابو اسحق الاسفرائني يكفر من يكفرنا ومن لا فلا واختيار الامام الرازي انه لايكفر احد من اهل القبلة وتمسك بانه لو توقف صحة الاسلام على اعتقاد الحق في تلك الاصول لكان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ومن بعده يطالبون بها من آمن ويفتشون عن عقايدهم فيها وينبهونهم على ماهو الحق منها واللازم منتف قطعا ثم فرق بينها وبين ماهو من اصول الاسلام بالاتفاق بان بعضها

٣(خاتمة) الكافر ان اظهر الايمان خص باسم المنافق وان كفر بعد الاسلام فبالمرتد وان قال بتعدد الآله فبالمشرك وان تدين ببعض الاديان فبالكتابي وان اسند الحوادث الى الزمان واعتقد قدمه فبالدهري وان نفى الصانع فبالمعطل وان ابطن عقايد هي كفر بالاتفاق فبالزنديق متن

٣ ليس بكافر مالم يخالف ماهو من ضروريات الدين كحدوث العالم وحشر الاجساد وقيل كافر وقال الاستاد نكفر من اكفرنا ومن لا فلا وقال قدماء المعتزلة نكفر المجبرة والقائلين بقدم الصفات وخلق الاعمال وجهلاؤهم تكفر من قال بزيادة الصفات وبجواز الرؤية وبالخروج من النار وبكون الشرور والقبايح بخلقه وارادته لنا ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ومن بعده لم يكونوا يفتشون عن العقايد وينبهون على ما هو الحق فان قيل فكذا في الاصول المتفق عليها قلنا لاشتهارها وظهور ادلتها على ما يليق باصحاب الجمل قد يقال ترك البيان انما كان اكتفاء بالتصديق الاجمالي اذا التفصيل انما يجب عند ملاحظة التفاصيل والا فكم مؤمن لايعرف معنى القديم والحادث هذا واكفار الفرق بعضها بعضا مشهور متن

ما ظهرت ادلتها على ما يليق باصحاب الجدل بحيث يتسارع اليها الافهام كحدوث العالم واما طائل
الكلام فيها لازالة شكوك اوقعها المبطلون بخلاف الاصول الخلافية فان الحق فيها خفي يفتقر
الى زيادة نظر وتامل والكتاب والسنة قد يشتملان على ما يخيل معارضا بحجة اهل الحق فلو كانت
مخالفة الحق فيها كفرا لاحتيج الى التبيان البتة ثم اجاب عن ادلة تكفير الفرق بعضهم بعضا
باجوبة مبنى بعضها على ان خرق الاجماع ليس بكفر وان الاجماع لا ينعقد بدون اتفاق المشبهة
والمجسمة والروافض وامثالهم وبعضها على ان من لزمه الكفر ولم يقل به فليس بكافر
وبعضها على ان صاحب التاويل وان كان ظاهر البطلان ليس بكافر ووافقه بعض
المتأخرين من المعتزلة حذرا عن شناعة تكفير من تكاد تشهد الارض والسماء بصلاحهم
وعن لزوم تكفير كثير من كبارهم لكن كلامهم يوجب تكفير عظماء اهل الاسلام والله عزيز ذو انتقام
ولقائل ان يجيب عن تمسك الامام بمنع الملازمة بان التصديق بجميع ما جاء به النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم اجمالا كاف في صحة الايمان وانما يحتاج الى بيان الحق في التفاصيل عند ملاحظتها
وان كانت مما لا خلاف في تكفير المخالف فيها كحدوث العالم فكم من مؤمن لم يعرف معنى
الحادث والقديم اصلا ولم يخطر بباله حديث حشر الاجساد قطعا لكن اذا لاحظ ذلك فلو لم يصدق
كان كافرا (قال المبحث الثامن) حكم المؤمن الخلود في الجنة وحكم الكافر الخلود في النار ويختص
المنافق بالدرك الاسفل وحكم الفاسق من المؤمنين الخلود في الجنة اما ابتداء بموجب العفو
او الشفاعة واما بعد التعذيب بالنار بقدر الذنب وفيه خلاف المعتزلة والخوارج كما سبق
والفسق هو الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب الكبيرة وقد تقدم تحقيقها وينبغي ان يقيد بعدم
التاويل للاتفاق على ان الباغي ليس بفاسق وفي معنى ارتكاب الكبائر الاصرار على الصغائر
بمعنى الاكثار منها سواء كانت من نوع واحد او انواع مختلفة واما استحلال المعصية
بمعنى اعتقاد حلها فكفر صغيرة كانت او كبيرة وكذا الاستهانة بها بمعنى عدها هينة ترتكب من
غير مبالاة وتجري مجرى المباحات ولا خفاء في ان المراد ما ثبت بقطعي وحكم المبتدع
وهو من خالف في العقيدة طريقة السنة والجماعة ينبغي ان يكون حكم الفاسق
لان الاخلال بالعقائد ليس بادون من الاخلال بالاعمال واما فيما يتعلق بامر الدنيا فحكم
المؤمن ظاهر وحكم الكافر باقسامه من الحربي والذمي والكتابي والمرتد مذكور
في كتب الفروع وحكم المنافق والزنديق اجراء احكام الاسلام وحكم الفاسق الملي فيما يجب
فيه الحد والتعزير في غيره والامر بالتوبة ورد الشهادة وسلب الولاية على اختلاف في ذلك
بين الفقهاء وحكم المبتدع البغض والعداوة والاعراض عنه والاهانة والطعن واللعن وكراهة
الصلوة خلفه وطريقة اهل السنة ان العالم حادث والصانع قديم متصف بصفات قديمة
ليست عينه ولا غيره وواحد لا شبه له ولا ضد ولا ند ولا نهاية له ولا صورة ولا حد ولا يحل في شيء
ولا يقوم به حادث ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب ولا النقص وانه يرى
في الآخرة وليس في حيز ولا جهة ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن لا يحتاج الى شيء ولا يجب عليه
شيء كل المخلوقات بقضائه وقدره وارادته ومشيئته لكن القبائح منها ليست برضاه وامره ومحبته
وان المعاد الجسماني وسائر ما ورد به السمع من عذاب القبر والحساب والصراط والميزان وغير
ذلك حق وان الكفار مخلدون في النار دون الفساق وان العفو والشفاعة حق وان اشراط الساعة
من خروج الدجال ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى وطلوع الشمس من مغربها وخروج
دابة الارض حق واول الانبياء آدم وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم واول الخلفاء ابو بكر ثم عمر

م المبحث الثامن حكم المؤمن والكافر
والفاسق ما مر والفسق هو الخروج
عن طاعة الله بارتكاب الكبيرة
او الاصرار على الصغيرة وقد يقيد
بعدم التاويل احترازا عن الباغي
واما استحلال ما هو معصية قطعا
والاستهانة به فكفر والمبتدع هو
من خالف في العقيدة طريقة اهل الحق
وهو كالفاسق واما في حق الدنيا
فحكم المؤمن والكافر والفاسق مذكور
في الفروع وحكم المنافق والزنديق
اجراء الاحكام وحكم المبتدع البغض
والاهانة والطعن واللعن ومن
المبطلين من جعل المخالفة في الفروع
بدعة ومنهم من زاد كل امر لم يكن
على عهد الصحابة متن

ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم والافضلية بهذا الترتيب مع تردد فيها بين عثمان وعلي رضي الله عنه والمشهور من اهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار هم الاشاعرة اصحاب ابي الحسن علي بن اسماعيل بن اسحق بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن بلال بن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم اول من خالف ابا علي الجبائي ورجع عن مذهبه الى السنة اي طريقة النبي صلى الله عليه وسلم والجماعة اي طريقة الصحابة وفي ديار ماوراء النهر الماتريدية اصحاب ابي منصور الماتريدي تلميذ ابي نصر العياض تلميذ ابي بكر الجوزجاني صاحب ابي سليمان الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله وماتريد من قرى سمرقند وقد دخل الآن فيها بين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين لاينسبون احدهما الى البدعة والضلالة خلافا للمبطلين المتعصبين حتى ربما جعلوا الاختلاف في الفروع ايضا بدعة وضلالة كالقول بحل متروك التسمية عمدا وعدم نقض الوضوء بالخارج النجس من غير السبيلين وكجواز النكاح بدون الولي والصلوة بدون الفاتحة ولايعرفون ان البدعة المذمومة هو المحدث في الدين من غير ان يكون في عهد الصحابة والتابعين ولادل عليه الدليل الشرعي ومن الجهلة من يجعل كل امر لم يكن في زمن الصحابة بدعة مذمومة وان لم يقم دليل على قبحه تمسكا بقوله عليه السلام اياكم ومحدثات الامور ولايعلمون ان المراد بذلك هو ان يجعل في الدين ماليس منه عصمنا الله من اتباع الهوى وثبتنا على اقتفاء الهدى بالنبي وآله (قال الفصل الرابع في الامامة ٢) لانزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات وهي امور كلية تتعلق بها مصالح دينية او دنيوية لاينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل احد ولاخفاء في ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية وقد ذكر في كتبنا الفقهية انه لابد للامة من امام يحيي الدين ويقيم السنة وينتصف للمظلومين ويستوفي الحقوق ويضعها مواضعها ويشترط ان يكون مكلفا مسلما عدلا حرا ذكرا مجتهدا شجاعا ذا رأي وكفاية سميعا بصيرا ناطقا قريشيا فان لم يوجد من قريش من يستجمع الصفات المعتبرة ولي كناني فان لم يوجد فرجل من ولد اسماعيل فان لم يوجد فرجل من العجم ولايشترط ان يكون هاشميا ولامعصوما ولا افضل من يولي عليهم وتنعقد الامامة بطرق احدها بيعة اهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم من غير اشتراط عدد ولا اتفاق من في سائر البلاد بل لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع كفت بيعته والثاني استخلاف الامام وعهده وجعله الامر شورى بمنزلة الاستخلاف الا ان المستخلف غير متعين فيتشاورون ويتفقون على احدهم واذا خلع الامام نفسه كان كموته فينتقل الامر الى ولي العهد والثالث القهر والاستيلاء فاذا مات الامام وتصدى للامامة من يستجمع شرائطها من غير بيعة واستخلاف وقهر الناس بشوكته انعقدت الخلافة له وكذا اذا كان فاسقا او جاهلا على الاظهر الا انه يعصي بما فعل ولايعتبر الشخص اماما بتفرده بشروط الامامة ويجب طاعة الامام مالم يخالف حكم الشرع سواء كان عادلا او جائرا ولايجوز نصب امامين في وقت واحد على الاظهر واذا ثبت الامام بالقهر والغلبة ثم جاء آخر فقهره انعزل وصار القاهر اماما ولايجوز خلع الامام بلا سبب ولو خلعوه لم ينفذ وان عزل نفسه فان كان لعجزه عن القيام بالامر انعزل والافلا ولاينعزل الامام بالفسق والاغماء وينعزل بالجنون وبالعمى والصمم والخرس وبالمرض الذي ينسيه العلوم قال امام الحرمين واذا جار والي الوقت فظهر ظلمه وغشمه ولم يرعو لزاجر عن سوء صنيعه بالقول فلاهل الحل والعقد التواطؤ على ردعه

٢ وهي رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم واحكامه في الفروع الا انه لما شاعت من اهل البدع اعتقادات فاسدة مخلة بكثير من القواعد ادرجت مباحثها في الكلام متن

ولو يشهر السلاح ونصب الحروب هذا ولكن لما شاعت بين الناس في باب الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات بل اختلافات باردة سيما بين فرق الروافض والخوارج ومالت كل فئة الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم واستحقاقهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون هذا الباب بابواب الكلام وربما ادرجوه في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام والامامة رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي عليه الصلوة والسلام وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق فانها لا تعم الامام وقال الامام الرازي هي رياسة عامة في الدين والدنيا لشخص من الاشخاص وقال هو احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام لفسقه وكانه اراد بكل الامة اهل الحل والعقد واعتبر رياستهم على من عداهم او على كل من آحاد الامة ومع هذا يرد عليه ان الوحدة من شرائط الامامة لا من مقوماتها وفي الشروط كثرة وعلى اشتراطها ادلة ويمكن ان يقال انها بالمقومات اشبه من جهة انه لا يقال لجمع الامة حينئذ ثمة بخلاف الامام الجاهل او الفاسق او نحو ذلك وعلى هذا ينبغي ان لا يقال لشخصين بايعهما الامة انهما امامان فان قيل الخلافة عن النبي عليه السلام انما تكون فيمن استخلفه النبي عليه السلام ولا يصدق التعريف على امامة البيعة ونحوها فضلا عن رياسة النائب العام للامام قلنا لو سلم فالاستخلاف اعم من ان يكون بوسط او بدونه (قال وفيه مباحث) لبيان وجوب الامامة وشروطها وطريق ثبوتها وبعض من احكامها وتعيين الامام الحق بعد النبي عليه السلام وامامة الائمة الاربعة وترتيبهم في الافضلية (قال المبحث الاول نصب الامام) بعد انقراض زمن النبوة واجب علينا سمعا عند اهل السنة وعامة المعتزلة وعقلا عند الجاحظ والخياط والكعبي وابي الحسين البصري وقالت الشيعة والسبعية وهم قوم من الملاحدة سموا بذلك لان مقتديهم قالوا الائمة تكون سبعة وعدد السابع وهو محمد بن اسماعيل توقف بعضهم عليه وجاوزه بعضهم وقالوا الائمة تدور على سبعة سبعة كايام الاسبوع وهو واجب على الله فعندهم ليكون معلما في معرفة الله تعالى وعند بعض الشيعة وهم الامامية ليكون لطفا في اداء الواجبات العقلية واجتناب القبحات العقلية وعند بعضهم وهم الغلاة لتعليم اللغات واحوال الاغذية والادوية والسموم والحرف والصناعات والمحافظة عن الآفات والمخافات وقالت النجدات قوم من الخوارج اصحاب نجدة بن عويمر انه ليس بواجب اصلا وقال ابو بكر الاصم من المعتزلة لا يجب عند ظهور العدل والانصاف لعدم الاحتياج ويجب عند ظهور الظلم وقال هشام الفوطي منهم بالعكس اي يجب عند ظهور العدل لاظهار شرائع الشرع لا عند ظهور الظلم لان الظلمة ربما لم يطيعوه وصار سببا لزيادة الفتن لنا على الوجوب وجوه الاول وهو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول صلى الله عليه وسلم وكذا عقيب موت كل امام روي انه لما توفي النبي صلى الله عليه وسلم خطب ابو بكر رضي الله عنه فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فتبادروا من كل جانب وقالوا صدقت ولكن ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام الثاني ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب على ما مر في صدر الكتاب لا يقال الامر باقامة الحدود كقطع السارق مثلا ان كان مشروطا

* واجب على الخلق سمعا عندنا وعند عامة المعتزلة وعقلا عند بعضهم وعلى الله عند الشيعة وليس بواجب اصلا عند النجدات وحال ظهور العدل عند الاصم والظلم عند الفوطي لنا وجوه الاول الاجماع حتى قدموه على دفن النبي صلى الله عليه وسلم الثاني انه لا يتم الا به ما وجب من اقامة الحدود وسد الثغور ونحو ذلك مما يتعلق بحفظ النظام الثالث ان فيه جلب منافع ودفع مضار لا تحصى وذلك واجب اجماعا فان قيل ويتضمن مضار ايضا قلنا لا يعبأ بها لقلتها فان قيل فالائمة بعد الائمة المهديين على الضلالة قلنا ضرورة ولا معصية ولا ضلالة الرابع وجوب طاعته ومعرفته بالكتاب والسنة وهو يقتضي وجوب حصوله وذلك

نصبه متن

بوجود الامام لم يكن مطلقا فلم يستلزم وجوبه كالامر بالزكوة بالنسبة الى تحصيل النصاب
وان لم يكن مشروطا به فظاهر لانا نقول فرق بين تقيد الوجوب وتقيد الواجب فههنا الوجوب
مطلق اى لم يقيد ولم يشترط بوجود الامام و الواجب اعنى المامور به مشروط به وموقوف
عليه كوجوب الصلوة المشروطة بالطهارة واما فى الزكوة فالوجوب مشروط
بحصول النصاب حتى اذا انتفى فلا وجوب الثالث ان فى نصب الامام استجلاب منافع
لاتحصى واستدفاع مضار لايخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فيكاد يلحق
بالضروريات بل المشاهدات ويعد من العيان الذى لايحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان
مايزع السلطان اكثر ممايزع القرآن ومايلتئم بالسنان لاينتظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع
المؤدى الى صلاح المعاش والمعاد لايتم بدون سلطان قاهر يدرأ المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع
مايتسارع اليه الطباع ويتنازع عليه الاطماع وكفاك شاهدا ما يشاهد من استيلاء الفتن
والابتلاء بالمحن لمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ماينبغى من الصلاح
والسداد ولم يخل عن شائبة شر وفساد ولهذا لاينتظم امر ادنى اجتماع كرفقة طريق بدون
رئيس يصدرون عن رأيه ومقتضى امره ونهيه بل ربما يجرى مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم
كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم امرها به مادام فيها واذا هلك انتشرت الافراد
انتشار الجراد وشاع فيما بينها الهلاك والفساد لايقال فغاية الامر انه لابد فى كل اجتماع
من رئيس مطاع منوط به النظام والانتظام لكن من اين يلزم عموم رياسته جميع الناس وشمولها
امر الدين على ماهو المعتبر فى الامام لانا نقول انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدى الى صلاح
الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد الرؤساء فى الاصقاع والبقاع لادى الى منازعات
ومخاصمات موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصرت رياسته على امر الدنيا فات انتظام امر الدين
الذى هو المقصود الاهم والعمدة العظمى واما الكبرى فبالاجماع عندنا وبالضرورة عند القائلين
بالوجوب العقلى واعتراض صاحب تلخيص المحصل بان بيان الصغرى عقلى من باب القبح
والحسن وليس من مذهبكم والكبرى اوضح من الصغرى فلا حاجة الى التعرض للاجماع
مدفوع بان كون الشئ صلاحا اوفسادا ليس فى شئ من متنازع الحسن والقبح وكون دفع
الضرر واجبا بمعنى استحقاق تاركه العقاب عند الله تعالى ليس بواضح فضلا عن الاوضح
ولاينبغى ان يخفى مثل هذا عليه ولان يكون الرجل العالم العلمى فى هذه الغاية من الشغف
بالاعتراض لايقال الاجماع على الوجوب انما هو اذا لم يتضمن مضرة مثل المضرة المندفعة او فوقها
وههنا نصب الامام يتضمن مفاسد لايضبطها العد والاحصاء لما فى الآراء من اختلافات الاهواء
وفى الطباع من الاستنكاف عن تسلط الاكفاء والانسان قليل البقاء على ماعليه من الاهتداء وصلاح
الاقتداء فتميل النفوس الى الاباء والاستعصاء ويظهر الفساد ويكثر البغى والعناد ويهلك
الحرث والنسل ويذهب الفرع والاصل وكفاك شاهدا ما تسمع من قصص انقضاء خلافة
عثمان رضى الله عنه الى ابتداء دولة بنى العباس لانا نقول مضاره بالنسبة الى منافعه ومفاسده
بالاضافة الى مصالحه ممالايعبأ بكثرته ويلحق بالعدم فى قلته فان قيل لو وجب نصب الامام
لزم اطباق الامة فى اكثر الاعصار على ترك الواجب لانتفاء الامام المتصف بمايجب من
الصفات سيما بعد انقضاء الدولة العباسية ولقوله صلى الله عليه تعالى وسلم الخلافة بعدى
ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وقد تم ذلك بخلافة على رضى الله تعالى عنه فمعاوية ومن بعده
ملوك وامراء لا ائمة ولاخلفاء واللازم منتف لان ترك الواجب معصية وضلالة والامة لاتجتمع
على الضلالة قلنا انما يلزم الضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار لا عجز واضطرار والحديث مع
انه من باب الآحاد يحمل الصرف الى الخلافة على وجه الكمال وههنا بحث آخر وهو انه اذا لم يوجد

امام على شرائطه وبايع طائفة من اهل الحل والعقد قرشيا فيه بعض الشرائط من غير
نفاذ لاحكامه وطاعة من العامة لاوامره وشوكة بها يتصرف فى مصالح العباد ويقدر
على نصب القضاة لمن اراده هل يكون ذلك ايتانا بالواجب وهل يجب على ذوى الشوكة العظيمة
من ملوك الاطراف المتصفين بحسن السياسة والعدل والانصاف ان يفوضوا الامر اليه
بالكلية ويكونوا فيه كسائر الرعية وقد تمسك بمثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى
الامر منكم وقوله صلى الله عليه وسلم من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية فان وجوب
الطاعة والمعرفة يقتضى وجوب الحصول واما انه لايجب علينا عقلا ولا على الله اصلا فلما مر
من بطلان الاصلين (قال قالوا احتج القائلون بوجوبه ٣) علينا عقلا بان دفع الضرر واجب
عقلا كاجتناب الطعام المسموم والجدار المشرف على السقوط ولو ظنا قلنا نعم بمعنى كونه
من مقتضيات العقول والعادات وملايماتها والكلام فى الوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم
والعقاب فى حكم الله تعالى وهو ممنوع ههنا واحتجوا على عدم وجوبه على الله تعالى مع
ان الوجوب على الله فى الجملة مذهبهم بانه لو وجب على الله تعالى لما خلا زمان من الازمنة
من امام ظاهر قاهر جامع لشروط الامامة قاطع لرسوم الضلالة قائم بحماية بيضة الاسلام واقامة
الحدود وتنفيذ الاحكام واللازم ظاهر الانتفاء (قال احتج لنا قائلون ٢) بوجوب نصب
الامام على الله تعالى بانه لطف من الله فى حق العباد اما عند الملاحدة فليتمكنوا به
من تحصيل المعرفة الواجبة اذ نظر العقل غير كاف فى معرفة الله تعالى واما عند الامامية فلانه
اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم من المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب
الى الطاعات وابعد عن المعاصى منهم بدونه واللطف واجب على الله تعالى والجواب منع
المقدمتين والقدح فيما يورد لاثباتهما على ما سبق من حال الكبرى وتفصيلا انه انما يكون لطفا
اذا خلا عن جميع جهات القبح وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يشتمل على وجوه اخر مثل اداء الواجب وترك
القبيح مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اشق واقرب الى الاخلاص لاحتمال انتفاء كونهما
من خوف الامام وايضا فانما يجب لو لم يقم لطف آخر مقامه كالعصمة مثلا ولم لا يجوز ان يكون
زمان يكون الناس فيه معصومين مستغنين عن الامام ولو سلم فالقول بالعلم قطعا ان اللطف الذى يحصل
بالامام لا يحصل بغيره بمجرد دعوى ربما تعارض بالعلم قطعا بجواز حصوله بغيره وهذا اقوى من القطع
بانتفاء المفاسد فى نصب الامام وكونه مصلحة خالصة وايضا انما يكون مفيدا واجبا اذا
كان ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم
عندكم فالامام الذى ادعيتم وجوبه ليس بلطف والذى هو لطف ليس بواجب واجاب الشيعة
بان وجود الامام لطف سواء تصرف اولم يتصرف على ما نقل عن على كرم الله وجهه انه قال
لا تخلو الارض من امام قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لئلا تبطل حجج الله
وبيناته وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه
وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم ورد بانا لا نسلم ان وجوده بدون التصرف لطف
فان قيل لان المكلف اذا اعتقد وجوده كان دائما يخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع من القبيح
قلنا مجرد الحكم بخلقه وايجاده فى وقت ما كاف فى هذا المعنى فان ساكن القرية اذا انزجر عن القبيح
خوفا من حاكم من قبل السلطان مختف فى القرية بحيث لا اثر له كذلك ينزجر خوفا من حاكم
علم ان السلطان يرسله اليها متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من موجود مترقب كما ان خوف
الاول من ظهور مترقب وايضا انه ينبغى ان يظهر لاوليائه الذين يبذلون الارواح والاموال
على محبته وليس عندهم منه الا مجرد الاسم فان قيل لعله ظهر لهم وانتم عنه غافلون قلنا عدم

٣ عقلا بان فيه دفع الضرر فيجب قلنا لا بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب
متن

٢ وقيل وجوبه على الله بانه لطف يحصل المعرفة ويقرب من الطاعة ويبعد عن المعصية ورد بمنع مقدمتى القياس كيف وفيه مفاسد منها من اختلاف الآراء وميلها الى الاباء عن امتثال الاحكام وايضا فعل الطاعة وترك المعصية مع عدم الامام اشق واقرب الى الاخلاص وايضا لا يصير لطفا بل خلقهم معصومين اللطف والقول بانه منفعة خالصة ولطف لا يحصل بالغير تحكم وايضا اللطف فى ظهوره وانتم لا تجوزونه فان قيل مجرد الوجود لطف راجح لخوف الظهور وتصرفه الظاهر لطف آخر فوته العباد بسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته قلنا يكفى احتمال الوجود والحكم بانه يوجد ولو بعد حين فان الخوف من وجود مترقب بمنزلة الخوف من ظهور مترقب وينبغى ان يظهر للاولياء الذين قضوا فى محبته وانتظاره الاعمار وبذلوا المهج والاموال ونحن نقطع بانتفاء ذلك عادة وهم حقيقة
متن

لظهوره اجهم من العاديات التى لاارتياب فيها لعاقل كعدم بحر من المسك وجبل من الياقوت
ولوسلم فلا وبال اذا عرفوا من انفسهم انه لم يظهر لهم توجه الاشكال عليهم (قال احتجت الخوارج ٢)
القائلون بعدم وجوب نصب الامام احتجوا بان فى نصبه اثارة الفتنة لان الاهواء مختلفة
والآراء متباينة فيميل كل حزب الى واحد وتهيج الفتن وتقوم الحروب وماهذا شانه لايجب بل
كان ينبغى ان لايجوز لان احتمال الاتفاق على الواحد او تعينه وتفرده باستجماع الشرايط
اوترجحه من بعض الجهات مع الامتناع واوجب الجواز والجواب ان اعتبار الترجح كما قيل
يقدم الاعلم ثم الاورع ثم الاسن او انعقاد الامر وانسداد طريق المخالفة بمجرد بيعة البعض
ولو واحدا يدفع الفتنة مع ان فتنة النزاع فى تعيين الامام بالنسبة الى مفاسد عدم الامام ملحقة
بالعدم لايقال الاحتجاج المذكور على تقدير تمامه لاينفى الوجوب على الله ولا على النبى صلى الله عليه
وسلم بالنص ولا على الامام السابق بالاستخلاف لانا نقول المقصود نفى ماير اه الجمهور من الوجوب
على العباد اذا لم ينصب النبى صلى الله عليه وسلم ولم يستخلف الامام السابق (قال المبحث
الثانى ٣) يشترط فى الامام ان يكون مكلفا حرا ذكرا عدلا لان غير العاقل من الصبى والمعتوه
قاصر عن القيام بالامور على ماينبغى والعبد مشغول بخدمة السيد لايفرغ للامر مستحقر فى اعين
الناس لايهاب ولايمتثل امره والنساء ناقصات عقل ودين ممنوعات عن الخروج الى مشاهد
الحكم ومعارك الحرب والفاسق لايصلح لامر الدين ولا يوثق باوامره ونواهيه والظالم
يختل به امر الدين والدنيا وكيف يصلح للولاية وما الوالى الا لدفع شره اليس بعجب
استرعاء الذئب واما الكافر فامره ظاهر وزاد الجمهور اشتراط ان يكون شجاعا
لئلا يجبن عن اقامة الحدود ومقاومة الخصوم مجتهدا فى الاصول والفروع ليتمكن من القيام
بامر الدين ذارأى فى تدبير الامور لئلا يخبط فى سياسة الجمهور ولم يشترطها بعضهم لندرة
اجتماعها فى الشخص وجواز الاكتفاء فيها بالاستعانة من الغير بان يفوض امر الحروب
ومباشرة الخطوب الى الشجعان ويستفتى المجتهدين فى امور الدين ويستشير اصحاب الآراء
الصائبة فى امور الملك وتنفقت الامة على اشتراط كونه قرشيا اى من اولاد نضر بن كنانة خلافا
للخوارج واكثر المعتزلة لنا السنة والاجماع اما السنة فقوله عليه السلام الائمة من قريش وليس
المراد امامة الصلوة اتفاقا فتعينت الامامة الكبرى وقوله صلى الله عليه وسلم الولاة من قريش
مااطاعوا الله واستقاموا لامره وقوله صلى الله عليه وسلم قدموا قريشا ولا تقدموها واما الاجماع
فهو انه لما قال الانصار يوم السقيفة منا امير ومنكم امير منعهم ابو بكر رضى الله عنه بعدم كونهم
من قريش ولم ينكره عليه احد من الصحابة فكان اجماعا احتج المخالف بالمنقول والمعقول اما
المنقول فقوله صلى الله عليه وسلم اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشى اجدع واجيب بان ذلك
فى غير الامام من الحكام جمعا بين الادلة واما المعقول فهو انه لاعبرة بالنسب فى القيام بمصالح
الملك والدين بل للعلم والهدى والبصيرة فى الامور والخبرة بالمصالح والقوة على الاهوال وما اشبه
ذلك واجيب بالمنع بل ان لشرف الانساب وعظم قدرها فى النفوس آثارا ما فى اجتماع الآراء
وتألف الاهواء وبذل الطاعة والانقياد واظهار آثار الاعتقاد ولهذا شاع فى الاعصار ان يكون
الملك والسياسة فى قبيلة مخصوصة واهل بيت معين حتى يرى الانتقال عنه من الخطوب العظيمة
والاتفاقات العجيبة ولا اليق بذلك من قريش الذين هم اشرف الناس سيما وقد اقتصر عليهم
ختم الرسالة وانتشرت منهم الشريعة الباقية الى يوم القيامة واما اذا لم يوجد من قريش
من يصلح لذلك او لم يقتدر على نصبه لاستيلاء اهل الباطل وشوكة الظلمة وارباب الضلالة
فلا كلام فى جواز تقلد القضاء وتنفيذ الاحكام واقامة الحدود وجميع مايتعلق بالامام من كل

---

٢ بان فى نصبه اثارة الفتنة لان الاهواء مخالفة ربما لاتتفق على واحد ورد بان اعتبار جهات الترجيح وحرمة المخالفة بعد بيعة البعض تدفع الفتنة ولو سلم ففتنة عدم الامام اشد   متن

٣ التكليف والحرية والذكورة والعدالة وذلك ظاهر وزاد الجمهور الشجاعة ليقيم الحدود ويقاوم الخصوم والاجتهاد ليقوم بمصالح الدين واصابة الرأى ليقوم الامور وكونه قرشيا لقوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش الولاية من قريش قدموا قريشا ولاتقدموها وخالفت الخوارج واكثر المعتزلة لقوله صلى الله عليه وسلم اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشى اجدع ولانه لاعبرة بالنسب فى مصالح الملك والدين ورد بحمل الحديث على غير الامام جمعا بين الادلة وبان لشرف الانساب اثرا فى جمع الآراء وبذل الطاعة ولااشرف من قريش سيما وقد ظهر منهم خير الانبياء نعم اذا لم يقتدر على اعتبار الشرائط جاز الابتناء الاحكام المتعلقة بالامام على كل ذى شوكة نصب او استولى   متن

ذي شوكة كما اذا كان الامام امرأة قريشيا فاسقا او جائرا او جاهلا فضلا ان يكون مجتهدا وبالجملة مبنى ما ذكر في باب الامامة على الاختيار والاقتدار واما عند العجز والاضطرار واستيلاء الظلمة والكفار والفجار وتسلط الجبابرة الاشرار فقد صارت الرياسة الدنيوية تغلبية وبنيت عليها الاحكام الدينية المنوطة بالامام ضرورة ولم يعبأ بعدم العلم والعدالة وسائر الشرائط والضرورات تبيح المحظورات والى الله المشتكى في النائبات وهو المرتجى لكشف الملمات (قال واشترطت الشيعة ٣)

امورا منها ان يكون هاشميا اى من اولاد هاشم بن عبد مناف ابي عبد المطلب وليس لهم في ذلك شبهة فضلا عن حجة وانما قصدهم نفي امامة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم ومنهم من اشترط كونه علويا نفيا لخلافة بني العباس ويكفي باجماع المسلمين على امامة الائمة الثلاثة حجة عليهم ومنها ان يكون عالما بكل الامور وان يكون مطلعا على المغيبات وهذه جهالة تفرد بها بعضهم ومنها ان يكون افضل اهل زمانه لان قبح تقديم المفضول على الافضل في اقامة قوانين الشريعة وحفظ حوزة الاسلام معلوم للعقلاء ولا ترجيح في تقديم المساوي ونقل مثل ذلك عن الاشعري حتى لا تنعقد امامة المفضول مع وجود الافضل لان الافضل اقرب الى انقياد الناس له واجتماع الآراء على متابعته ولان الامامة خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم فيجب ان يطلب لها من هو اعلى رتبة قياسا على النبوة واجيب بان القبح بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب عند الله ممنوع وبمعنى عدم ملاءمته لمجاري العقول والعادات غير مفيد مع انه ايضا في حيز المنع اذ ربما يكون المفضول اقدر على القيام بمصالح الدين والملك ونصبه اوفق لانتظام حال الرعية واوثق في اندفاع الفتنة وهذا بخلاف النبي صلى الله عليه وسلم فانه مبعوث من العليم الحكيم الذي يختار من يشاء من عباده لنبوته ويوحي اليه مصالح الملك والملة ويراه اهلا لتبليغ ما اوحي اليه بعثته فيدل ذلك قطعا على افضليته واليه الاشارة بقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وقد يحتج بجواز تقديم المفضول بوجوه الاول اجماع العلماء بعد الخلفاء الراشدين على انعقاد الامامة لبعض القرشيين مع ان فيهم من هو افضل منه الثاني ان عمر رضي الله عنه جعل الامامة شورى بين ستة من غير نكير عليه مع ان فيهم عثمان وعليا وهما افضل من غيرهم اجماعا ولو وجب تعيين الافضل لعينهما الثالث ان الافضلية امر خفي قلما يطلع عليه اهل الحل والعقد وربما يقع فيه النزاع ويتشوش الامر واذا انصفت فتعيين الافضل متعسر في اقل فرقة من فرق الفاضلين فكيف في قريش مع كثرتهم وتفرقهم في الاطراف وانت خبير بان هذا وامثاله على تقدير تمامه انما يصلح للاحتجاج على اهل الحق دون الروافض فان الامام عندهم منصوب من قبل الحق لا من قبل الخلق (قال وان يكون معصوما ٦) من معظم الخلافيات مع الشيعة اشتراطهم ان يكون الامام معصوما وقد عرفت معنى العصمة وانها لا تنافي القدرة على المعصية بل ربما تستلزمها واحتج اصحابنا على عدم وجوب العصمة بالاجماع على امامة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم مع الاجماع على انهم لم تجب عصمتهم وان كانوا معصومين بمعنى انهم منذ آمنوا كان لهم ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وحاصل هذا دعوى الاجماع على عدم اشتراط العصمة في الامام والا فنفس الاجماع على عدم وجوب عصمة الشخص كثير معنى وقد يحتج كثير بان العصمة مما لا سبيل للعباد الى الاطلاع عليه فايجاب نصب امام معصوم يعود الى تكليف ما ليس في الوسع وفي انتهاض الوجهين على الشيعة نظر والظاهر انه لا حاجة الى الدليل على عدم اشتراط وانما يحتاج اليه في الاشتراط وقد احتجوا بوجوه الاول القياس على النبي بجامع اقامة الشريعة وتنفيذ الاحكام وحماية حوزة الاسلام ورد بان النبي مبعوث من الله مقرون دعواه بالمعجزات الباهرة الدالة على عصمته من الكذب وسائر الامور

٣ ان يكون هاشميا او علويا وعالما بكل امر حتى المغيبات قولا بلا حجة مع مخالفة الاجماع وان يكون افضل اهل زمانه لان تقديم المفضول قبيح عقلا وتقل عن الاشعري تفصيلا لعرض نصبه وقياسا على النبوة ورد بالقدح في قاعدة القبح مع ان تقديم المفضول ربما يكون اصلح والبعثة من قبل الحكيم العليم فيختار الافضل بل تحصل الافضلية بالبعثة وقد يحتج لتقديم المفضول بالاجماع بعد الخلفاء وبالشورى وبخفاء الافضلية من الخلائق في الاغلب حتى

٦ بوجوه الاول القياس على النبوة بجامع اقامة الشريعة وحماية البيضة ورد بان نصب الامام الى العباد اذ لا طريق لهم الى معرفة عصمته بخلاف النبي واسي واجب الاتباع من غير تردد ورجوع الى احد فعدم عصمته فيما يتعلق بالشريعة ربما يفضي الى الاخلال وينفر عن الاتباع بخلاف الامام الثاني انه واجب الاطاعة بالنص والاجماع فلو لم تجب عصمته لجاز كذبه في بيان الطاعات والمعاصي فيلزم وجوب اجتناب الطاعة وارتكاب المعصية ورد بانه انما يتبع فيما لا يخالف الشرع ويكفي في الوثوق به العلم والعدالة والاسلام ولا يمتنع عند مخالفته والمراجعة الى العلماء الثالث الثالث انه غير المعصوم ٣

المحلاة بمرتبة النبوة ومنصب الرسالة ولا كذلك الامام فان نصبه مفوض الى العباد الذين
لا سبيل لهم الى معرفة عصمته واستقامة سريرته فلا وجه لاشتراطها وايضا النبي يأتي بالشريعة
التي لا علم للعباد بها الا من جهته فلو لم يكن معصوما عن الكذب في تبليغها والفسق في تعاطيها
وقد لزمنا امتثاله فيما امر ونهى واعتقاد اباحة ما جرى عليه ومضى لكانت المعجزة التي اقامها
الله تعالى لصحة الرسالة والهدى وانتظام امر الدين والدنيا مفضية الى الضلالة والردى
واختلال حال العاجلة والعقبى الثاني ان الامام واجب الطاعة بالنص والاجماع قال الله اطيعوا
الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم وكل واجب الطاعة واجب العصمة والا جاز ان يكذب في تقرير
الاوامر والنواهي وينهى عن الطاعات ويأمر بالمعاصي فيلزم وجوب اجتناب الطاعة وارتكاب
العصيان واللازم ظاهر البطلان والجواب ان وجوب طاعته انما هو فيما لا يخالف الشرع
بشهادة قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ويكفي في عدم كذبه في بيان الاحكام
العلم والعدالة والاسلام وهذا ما يقال انما يجب عصمته لو كان وجوب طاعته بمجرد قوله
واما اذا كان لكونه حكم الله ورسوله فيكفي العلم والعدالة كالقاضي والوالي بالنسبة الى الخلق
والشاهد بالنسبة الى الحاكم والمفتي بالنسبة الى المقلد وامثال ذلك على ان الاجماع عند الشيعة
انما يكون حجة لاشتماله على قول المعصوم فاثبات العصمة به دور الثالث ان غير المعصوم ظالم لان
المعصية ظلم على النفس او على الغير ولا شيء من الظالم باهل للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي
الظالمين والمراد عهد الامامة بقرينة السياق وهو قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما قال
ومن ذريتي والجواب ان غير المعصوم اي من ليس له ملكة العصمة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل
فضلا ان يكون ظالما فان المعصية اعم من الظلم وليس كل عاص ظالما على الاطلاق ولو سلم
فدلالة الآية على صدق الكبرى لا يتم لجواز ان يكون المراد عهد النبوة والرسالة على ما هو رأي اكثر
المفسرين نعم لا يبعد اثباته بالاجماع وفيه ما مر الرابع ان الامة انما يحتاجون الى الامام لجواز الخطأ عليهم
في العلم والعمل ولذلك يكون الامام لطفا لهم فلو جاز الخطأ على الامام لوجب له امام آخر ويتسلسل
وشبه ذلك بانتهاء سلسلة الممكنات الى الواجب لئلا يلزم التسلسل والجواب ان وجوب الامام شرعي
بمعنى انه اوجب علينا نصبه لا عقلي يبنى على جواز الخطا على الامة كما زعمتم لان في الشريعة القائمة
الى القيامة غنية عنه لولا ايجاب الشارع والضرر المظنون من عدمه يندفع بعلمه واجتهاده
وظاهر عدالته وحسن اعتقاده وان لم يكن معصوما الا يرى ان الخطأ جائز على المعصوم ايضا
لما عرفت من ان العصمة لا تزيل المحنة وان لم يندفع بذلك فكفى بخبر الامم وعلماء الشرع مانعا
دافعا الخامس انه حافظ للشريعة فلو جاز الخطأ عليه لكان ناقضا لها لا حافظا فيعود
على موضوعه بالنقض والجواب انه ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع
الامة واجتهاده الصحيح فان اخطأ في اجتهاده او ارتكب معصية فالمجتهدون يردون
والآمرون بالمعروف يصدون وان لم يفعلوا ايضا فلا نقض للشريعة القويمة ولا نقض
على الطريقة المستقيمة السادس انه لو اقدم على المعصية فاما ان يجب الانكار عليه وهو مضاد
لوجوب اطاعته الثابت بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فيلزم
اجتماع الضدين واما ان لا يجب وهو خلاف النص والاجماع والجواب ان وجوب الطاعة
انما هو فيما لا يخالف الشرع واما فيما يخالفه فالرد والانكار وان لم يتيسر فسكوت عن اضطرار
السابع انه لا بد للشريعة من ناقل ولا يوجد في كل حكم حكم اهل التواتر ومعنا الى انقراض
العصر فلم يبق الا ان يكون اماما معصوما عن الخطأ والجواب ان الظن كاف في البعض فينقل
بطريق الآحاد من الثقات واما القطعي فالى اهل التواتر او جميع الامة وهم اهل عصمة

٣ ظالم لان المعصية ظلم على النفس
او الغير فلا ينال عهد الامامة بالنص
والاجماع ورد بان عصمته لا يوجب
العصيان فضلا عن الظلم الذي هو
اخص على ان المراد في الآية عهد
النبوة والاجماع عندكم ليس بحجة
ما لم يشتمل على قول المعصوم فاثبات
العصمة به دور الرابع انه انما يحتاج
اليه لجواز الخطأ علينا فلو جاز عليه
لافتقر الى امام آخر ويتسلسل ورد
بان وجوب نصبه شرعي للاجماع
لا عقلي لجواز الخطأ ولو سلم فلمصالح
لا تحصى ولو سلم ففي العلم والعدالة
ومراجعة الكتاب والسنة وعلماء
الامة غنية عن العصمة الخامس انه
شرع حافظا فلو جاز خطاؤه
لصار ناقضا ورد بانه حافظ بالادلة
والاجتهاد لا بالذات فعند الخطأ او
المعصية يرد ويصد والشرع لا ينتقض
ولا ينتقص السادس انه لو اقدم على
المعصية فاما ان يجب الانكار عليه
فيضاد وجوب الطاعة او لا فيخالف
قيام الادلة ورد بان وجوب طاعته
انما هو فيما لا يخالف الشرع السابع انه
لا طريق الى نقل الشريعة مدى
الايام الا بعصمة الامام اذ قد لا يوجد
اهل التواتر في كل من الاحكام ورد بان
الظن كاف في البعض فيكفي الآحاد
والقطعي الى اهل التواتر او الاجماع

متن

عن الدنيا ولا حاجة الى معصوم بالمعنى الذي فسرتم وليت شعري بأي طريق اثبتت
الشريعة الى الشيعة من الامام الذي لا يوجد منه الا الاسم (قال واما شرائط ٧) مما اشترط
الغلاة من الروافض ان يكون الامام صاحب معجزة عالما بجميع اللغات وبجميع الحرف
والصناعات وطبائع الاغذية والادوية وعجائب البر والبحر والسماء والارض وهذه خرافات
مفضية الى نفي الامام ورفض الشريعة والاحكام (قال المبحث الثالث ٢) في طريق ثبوتها
اتفقت الامة على ان الرجل لا يصير اماما بمجرد صلاحيته للامامة واجتماع الشرائط فيه بل لابد
من امر آخر به تنعقد الامامة وهي طرق منها ما يتفق عليه ومنها ما يختلف فيه فالمختلف فيه المردود
الدعوة بان يباين الظلمة من هو اهل للامامة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الى اتباعه
فانه عند الصالحية من الزيدية ذاهبين الى ان كل فاطمي خرج شاهرا لسيفه داعيا الى سبيل ربه
فهو امام ولم يوافقهم على ذلك الا الجبائي والمتفق فيه القول عندنا وعند المعتزلة والخوارج
والصالحية خلافا للشيعة هو اختيار اهل الحل والعقد وبيعتهم من غير ان يشترط اجماعهم
على ذلك ولا عدد محدود بل ينعقد بعقد واحد منهم ولهذا لم يتوقف ابو بكر رضي الله تعالى عنه
الى انتشار الاخبار في الاقطار ولم ينكر عليه احد وقال عمر رضي الله تعالى عنه لابي عبيدة ابسط
يدك ابايعك فقال اتقول هذا وابو بكر حاضر فبايع ابا بكر وهذا مذهب الاشعري الا انه يشترط
ان يكون العقد بمشهد من الشهود لئلا يدعي آخر انه عقد له سرا متقدما على هذا العقد وذهب
اكثر المعتزلة الى اشتراط عدد خمسة ممن يصلح للامامة اخذا من امر الشورى لنا على كون البيعة
والاختيار طريقا ان الطريق اما النص واما الاختيار والنص منتف في حق ابي بكر رضي الله
تعالى عنه مع كونه اماما بالاجماع وكذا في حق علي عند المحقق وايضا اشتغل الصحابة
رضي الله تعالى عنهم بعد وفاة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ومقتل عثمان رضي الله تعالى عنه باختيار
الامام وعقد البيعة من غير نكير فكان اجماعا على كونه طريقا ولا عبرة بمخالفة الشيعة بعد ذلك
احتجت الشيعة بوجوه الاول ان الامام يجب ان يكون معصوما افضل من رعيته عالما بامر الدين
كله ولا سبيل الى معرفة ذلك بالاختيار ورد بمنع المقدمتين فقد سبق عدم اشتراط الامور وعلم
بالضرورة حصول الظن لاهل الحل والعقد بالصفات المذكورة الثاني ان اهل البيعة لا يقدرون
على تولية مثل القضاء والاحتساب ولا على التصرف في فرد من آحاد الامة فكيف يقدرون
على تولية الرياسة الكبرى وعلى اقدار الغير على التصرف في امر الدين والدنيا لكافة الامة ورد
بمنع الصغرى فان التحكيم جائز عندنا والشاهد يجعل القاضي قادرا على التصرف في الحكم ولو سلم
فذلك لوجود من اليه الولاية وهو الامام ولا كذلك اذا مات ولا امام غيره الثالث ان الامامة لازالة الفتن
وثبوتها بالبيعة مظنة اثارة الفتن لاختلاف الآراء كما في زمن علي رضي الله تعالى عنه ومعاوية فترد
على موضوعها بالنقض ورد بانه لا فتنة عند الانقياد للحق فان جهات الترجيح من السبق وغيره
معلومة من الشريعة ونزاع معاوية لم يكن في امامة علي رضي الله عنه بل في انه هل يجب عليه بيعته
قبل الاقتصاص من قتلة عثمان واما عند الترفع والاستيلاء فالفتنة قائمة ولو مع قيام النص ولو سلم
فالكلام فيما اذا لم يوجد النص اذ لا عبرة بالبيعة والاختيار على خلاف ما ورد به النص ولا خفاء
في ان الفتنة الناشئة من عدم الامام اضعاف فتنة النزاع في تعيينه الرابع ان الامامة خلافة الله
ورسوله فتتوقف على استخلافهما بوسط او بلا وسط ولا تثبت باختيار الامة لا يكون خليفة
منهما بل من الامة ورد بانه لما قام الدليل من قبل الشارع وهو الاجماع على ان من اختاره الامة
خليفة الله ورسوله كان خليفة منهما سقط ما ذكرتم الا ترى ان الوجوب بشهادة الشاهد وقضاء القاضي
وفتوى المفتي حكم الله لا حكمهم على ان الامام وان كان نائبا لله فهو نائب للامة ايضا الخامس

٧ واما شرائط المعجزة والعلم باللغات
والصنائع والحرف والعلم بطبائع
الاغذية والادوية وعجائب البر والبحر
والسماء والارض فلغو اتفاقا متن
٢ المبحث الثالث الامامة تثبت عند
الاكثر بالنص او باختيار اهل الحل والعقد
لنا الاجماع على امامة ابي بكر
من غير نص ولا توقف الى اتفاق
الكل وعلى اشتغال الصحابة بعد
النبي صلى الله عليه وسلم وبعد
عثمان رضي الله تعالى عنه بالبيعة
والاختيار من غير نكير وخالفت الشيعة
بوجوه الاول ان من الشروط ما لا يعلمه
اهل البيعة كالعصمة والافضلية
والعلم بالدين كله قلنا ولو سلم الاشتراط
فالظن كاف الثاني ان ليس لهم
تولية مثل القضاء والاحتساب فهذا
اولى قلنا ولو سلم فلوجود الامام ثم الثالث
ان في ذلك اثارة فتنة كما في زمن علي
رضي الله تعالى عنه ومعاوية قلنا
الكلام فيما اذا ادعوا الحق واتبعوا
جهات الترجيح ولو سلم ففتنة عدم
الامام اشد من ذلك اذا تعذر
عدم النص والا فلا اختيار عليه
الرابع ان مختار اهل البيعة يكون خليفة
منهم لا من الله ورسوله قلنا قام دليل
الشرع على ان من اختاروه فهو
خليفة الله ورسوله الخامس اذا عقد
اهلان لاهلين ولم يعلم السابق لزم
خلو الزمان عن الامام اذ لا سبيل
الى تحكيمهما ولا الغائهما ولا تعيين
الصحيح منهما ولا نصب ثالث قلنا
بل يرجح احدهما او ينصب ثالث
ولا فساد السادس انه صلى الله تعالى
عليه وسلم لم يكن يترك الاستخلاف
في ادنى غيبة ولا البيان في ادنى
ما يحتاج اليه فكيف في غيبة الوفاة
وفي اهم المهمات السابع ان النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم ارأف بامته
من الاب لولده فكيف ترك توصيتهم
الى احد الثامن قوله تعالى اليوم
اكملت لكم دينكم والامامة من معظمات
امر الدين فكيف تهمل قلنا
التفويض الى اختيارهم واجماعهم نوع استخلاف وتوصية وكمال متن

﴿ان﴾

ان القول بالاختيار يؤدى الى خلو الزمان من الامام وهو باطل بالاتفاق وذلك فيما اذا عقد اهل بلدتين لمستعدين ولم يعلم السبق فانه لايمكن الحكم بصحتهما لاحتمال المقارنة ولا بفسادهما لاحتمال السبق ولا بتعيين الصحيح لعدم الوقوف وحينئذ لايمكن نصب امام آخر لاحتمال كونه ثانيا ورد بانه ينصب امام بعدم العلم بوجود الامام على انه يمكن الترجيح بجهاته السادس ان سيرة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وطريقته على انه كان لايترك الاستخلاف على المدينة وغيرها من البلاد فى غيبة مدة قليلة ولا البيان فى ادنى مايحتاج اليه من الفرائض والسنن والآداب حتى فى امر قضاء الحاجة ومسح الخف ونحو ذلك فكيف يترك الاستخلاف فى غيبة الوفاة والبيان فيما هو اساس المهمات والجواب ان ذلك مجرد استبعاد على ان التفويض الى اختيار اهل الحل والعقد واجتهاد ارباب اولى الالباب نوع استخلاف وبيان كما فى كثير من فروع الايمان السابع ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم كان لامته بمنزلة الاب الشفيق لاولاده الصغار وهو لايترك الوصية فى الاولاد الى واحد يصلح لذلك فكذا النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فى حق الامة الثامن قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ولا خفاء فى ان الامامة من معظمات امر الدين فيكون قد بينها واكملها اما فى كتابه واما على لسان نبيه والجواب عنهما بمثل ماسبق (قال خاتمة ٦) ينحل عقد الامامة بما يزول به مقصود الامامة كالردة والجنون المطبق وصيرورته اسيرا لايرجى خلاصه وكذا بالمرض الذى ينسيه العلوم وبالعمى والصمم والخرس وكذا بخلعه نفسه لعجزه عن القيام بمصالح المسلمين وان لم يكن ظاهرا بل استشعره فى نفسه وعليه يحمل خلع الحسن رضى الله تعالى نفسه واما خلعه لنفسه بلا سبب ففيه خلاف وكذا فى انعزاله بالفسق والاكثرون على انه لاينعزل وهو المختار من مذهب الشافعى رضى الله تعالى وابى حنيفة وعن محمد رضى الله تعالى عنه روايتان ويستحق العزل بالاتفاق ومن صار اماما بالقهر والغلبة ينعزل بان يقهره آخر ويغلبه واما القاضى فينعزل بالفسق على الاظهر (قال المبحث الرابع ٨) ذهب جمهور اصحابنا والمعتزلة والخوارج الى ان النبى صلى الله تعالى لم ينص على امام بعده وقيل نص على ابى بكر رضى الله تعالى عنه فقال الحسن البصرى نصا خفيا وهو تقديمه اياه فى الصلوة وقال بعض اصحاب الحديث نصا جليا وهو ماروى انه عليه السلام قال ائتونى بدواة وقرطاس اكتب لابى بكر كتابا لايختلف فيه اثنان ثم قال يأبى الله والمسلمون الا ابابكر وقيل نص على على رضى الله تعالى عنه وهو مذهب الشيعة اما النص الخفى وهو الذى لايعلم المراد منه بالضرورة فبالاتفاق واما النص الجلى فعند الامامية دون الزيدية وهو قوله عليه السلام سلموا عليه بامرة المؤمنين وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم مشيرا اليه وآخذا بيده هذا خليفتى فيكم من بعدى فاسمعوا له واطيعوا وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم انت الخليفة من بعدى وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم وقد جمع بنى عبد المطلب ايكم يبايعنى ويوازرنى يكن اخى ووصيى وخليفتى من بعدى فبايعه على رضى الله ثم استدل اهل الحق بطريقين احدهما انه لوكان نص جلى ظاهر المراد فى مثل هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا العامة الخلق لتواتر واشتهر فيما بين الصحابة وظهر على اجلتهم الذين لهم زيادة قرب بالنبى صلى الله تعالى عليه وسلم واختصاص بهذا الامر بحكم العادة واللازم منتف والا لم يتوقفوا عن الانقياد له والعمل بموجبه ولم يترددوا حين اجتمعوا فى سقيفة بنى ساعدة لتعيين الامام ولم يقل الانصار منا امير ومنكم امير ولم تمل طائفة الى ابى بكر رضى الله عنه واخرى الى على رضى الله عنه واخرى الى العباس رضى الله عنه ولم يقل عمر رضى الله عنه لابى عبيدة رضى الله عنه امدد يدك ابايعك ولم يترك المنصوص عليه محاجة القوم ومخاصمتهم وادعاء الامر له والتمسك بالنص عليه فان قيل علموا ذلك وكتموه لاغراض لهم فى ذلك كحب الرياسة والحقد على على رضى الله تعالى عنه لقتله اقرباءهم وعشايرهم وحسدهم اياه على ماله

﴿ عقد الامامة ينحل بما يخل بمقصودها كالردة والجنون وبعض الامراض بخلعه نفسه بسبب وبانغ بة عليه اذا صار اماما بالغلبة واختلف فى خلعه نفسه بلا سبب وفى انعزاله بالفسق متن .. ٨ الجمهور على انه صلى الله عليه وسلم لم ينص على امام وقيل نص على ابى بكر رضى الله تعالى عنه نصا خفيا وقيل جليا وقالت الشيعة على على كرم الله وجهه خفيا والامامية منهم جليا ايضا ورد بوجهين الاول لوكان نص جلى فى مثل هذا الامر العلى لاشتهر وظهر على اجلة الصحابة الذين لهم زيادة قرب واختصاص بالنبى صلى الله تعالى عليه وسلم فلم يتوقفوا عن الاذعان ولم يترددوا حين اجتمعوا لهذا الشان ولم يختلفوا فى التعيين ولم يشكوا فى الحق اليقين والقول بانهم كتموه بغضا وحسدا او عنادا ولددا او اعتقاد النسخة حين لم يعمل المحقون على دفعه ولم يتمسك به المستحق لاثبات حقه افتراء واجتراء وطعن فى عظماء الاحياء بل فى خير الانبياء بل فى الكتاب الناطق لهم بالثناء والعاقل المنصف لايظن بجماعة وصفهم الله تعالى بكونهم خير الامم واتخذهم النبى صلى الله تعالى عليه وسلم امناء شريعة وهداة طريقة مع علمه بحالهم ومآلهم واشتهر عدلهم وهداهم وتركهم هواهم وبذلهم الاموال والانفس فى محبته وقتلهم الاقارب والعشاير لنصرته واتباع شريعته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه وعدلوا عن الحق وخذلوه ونصروا على الباطل وايدوه ومنعوا المستحق حقه وكتموه ولم يقم هو باظهاره واعلانه مع علو شانه وكثرة اعوانه كما قام به من غير تبعية حين افضى الامر اليه واقام الحجة والبرهان والسيف والسنان عليه معاوية الخطب اذ ذاك اشد والخصم الد والمخالف لايحويه الحد ولا يحصيه العد الثانى امارات ربما يفيد باجتماعها القطع بعدم النص كقول العباس لعلى وعمر لابى عبيدة امدد يدك ابايعك وقول ابى بكر بايعوا عمر او اباعبيدة وقوله وددت انى سألت النبى صلى الله عليه وسلم عن هذا الامر فيمن هو وكقول على الشورى وكقوله لطلحة ان اردت بايعتك وكاحتجاجه على معاوية بالبيعة له دون النص عليه وكمعاضدته لابى بكر وعمر فى الامور واشارته عليهما بما هو اصلح وكسكوته عن النص عليه فى خطبه وكتبه ومفاخراته ومخاطباته وكانكار زيد بن على مع علو رتبته ذلك وكذا كثير من عظماء اهل البيت يعنى

من المناقب والكمالات وشدة الاختصاص بالنبي صلى الله عليه وسلم وظنهم ان النص وبعلمهم التام مع الماثور من ترك كبار الصحابة العمل به الى غير ذلك وترك علي رضي الله عنه المحاجة به تقية وخوفا من الاعداء وقلة وثوق بقبول الجماعة فكل من كان له حظ من الديانة والانصاف علم قطعا براءة اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وجلالة اقدارهم عن مخالفة امره في مثل هذا الخطب الهائل ومتابعة الهوى وترك الدليل واتباع خطوات الشيطان والضلال عن سواء السبيل وكيف يظن بجماعة رضي الله عنهم وآزرهم الله لصحبة رسوله صلى الله عليه وسلم ونصرة دينه ووصفهم بكونهم خير امة اخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقد تواتر منهم الاعراض عن متاع الدنيا وطيباتها وزخارفها ومستلذاتها والاقبال على بذل مهجهم وذخائرهم وقتل اقاربهم وعشائرهم في نصرة رسول الله واقامة شرعه وانقياد امره واتباع طريقته انهم جاءوا بعده بان ندموا وتركوا هداهم واتبعوا هواهم وعدلوا عن الحق الصحيح الى الباطل الصريح وخذلوا مستحقا من خالص بني هاشم وخاصة ذوي القربى الى غاصب من بني تيم او عدي بن كعب وان مثل علي رضي الله عنه مع صلابته في الدين وبسالته وشدة شكيمته وقوة عزيمته وعلو شأنه وكثرة اعوانه وكون اكثر المهاجرين والانصار والرؤساء الكبار معه قد ترك حقه وسلم الامر لمن لا يستحقه من شيخ من بني تيم ضعيف الحال عديم المال قليل الاتباع والاشياع ولم يقم بامره وطلب حقه كما قام به حين افضى اليه وقاتل من نازعه بكلتا يديه حتى قتل الخلق الكثير والجم الغفير وآثر على الفئة الباغية في الدين والعصبية للاسلام والمسلمين مع ان الخطب اذ ذاك اشد والخصم الد وفي اول الامر قلوب القوم ارق وجانبهم اسهل وآراؤهم الى اتباع الحق واجتناب الباطل اميل وعهدهم بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم اقرب وشفقتهم في تنفيذ احكامه ارغب ومن ادعى النص الجلي فقد طعن في كبار المهاجرين والانصار عامة بجحدانهم الحق وكتمه وفي علي رضي الله تعالى عنه خاصة بانقياده للباطل واذعانه بل في النبي صلى الله تعالى عليه وسلم حيث اتخذ القوم احبابا واصحابا واعوانا وانصارا واختانا واصهارا مع علمه بحالهم في ابتدائهم ومآلهم بل في كتاب الله تعالى حيث اثنى عليهم وجعلهم خير امة ووصفهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومن مكابرات الروافض ادعاؤهم تواتر هذا النص قرنا بعد قرن مع انه لم يشتهر فيما بين الصحابة والتابعين ولم ينقله من يوثق به من المحدثين مع شدة ميلهم الى امير المؤمنين ونقلهم الاحاديث الكثيرة في مناقبه وكمالاته في امر الدنيا والدين ولم ينقل عنه رضي الله تعالى عنه في خطبه ورسائله ومفاخره اشارة الى ذلك وابن جرير الطبري مع اتهامه بالتشيع لم يذكر في روايته قصة الدار هذه الزيادة التي يدعيها الشيعة وهي قوله صلى الله عليه وسلم انه خليفتي فيكم من بعدي ونعم ما قال المأمون وجدت اربعة في اربعة الزهد في المعتزلة والكذب في الرافضة والمروءة في اصحاب الحديث وحب الرياسة في اصحاب الرأي والظاهر ما ذكره المتكلمون من ان هذا المذهب اعني دعوى النص الجلي مما وضعه هشام بن الحكم ونصره ابن الراوندي وابو عيسى الوراق واضرابهم ثم رواه اسلاف الروافض شيئا تقرير مذهبهم قال الامام الرازي ومن العجائب ان الكاملين من علماء الشيعة لم يبلغوا في كل عصر حد الكثرة فضلا عن التواتر وان عوامهم واوساطهم لا يقدرون ان يفهموا كيفية هذه الدعوى على الوجه المحقق وان علماءهم زعموا ان المسلمين ارتدوا بعد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يبق على الاسلام الا عدد يسير اقل من العشرة فكيف يدعون التواتر في ذلك الطريق الثاني روايات وامارات ربما تفيد باجتماعها القطع بعدم النص وهي كثيرة جدا كقول العباس لعلي امدد يدك ابايعك

يقول الناس هذا عم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان وقول عمر رضى الله تعالى عنه لابى عبيدة رضى الله تعالى عنه امدد يدك ابايعك وقول ابى بكر بايعوا عمر او ابا عبيدة وقوله وددت انى سألت النبى صلى الله تعالى عليه وسلم عن هذا الامر فيمن هو وكنا لاننازعه وكدخول على رضى الله تعالى عنه فى الشورى فانه رضى بامامة ايهم كان وكقوله رضى الله تعالى عنه لطلحة رضى الله تعالى عنه ان اردت بايعتك وكاحتجاجه على معاوية ببيعة الناس له لابنص من النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وكقوله حين دعى الى البيعة اتركونى والتمسوا غيرى وكما اضدته ابابكر وعمر والاشارة عليهما بما هو اصلح حين خرج ابو بكر لقتال العرب وعمر لقتال فارس وكعدم تعرضه لذلك النص فى شئ من خطبه ورسائله ومفاخراته ومخاصماته وعند تأخره عن البيعة وكانكار زيد بن على مع علو رتبته هذا النص وكذا كثير من سادات اهل البيت وكتسمية الصحابة ابابكر مدة حيوته بخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم (قال احتج المخالف بانه يستحيل عادة ٣) من النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ان يهمل مثل هذا الامر الجليل وقد بين ماهو بالنسبة اليه اقل من القليل والجواب ان ترك النص الجلى على واحد بالتعيين ليس اهمالا بل تفويض معرفة الاحق الاليق الى آراء اولى الباب واختيار اهل الحل والعقد من الاصحاب وانظار ذوى البصيرة بمصالح الامور وتدبير سياسة الجمهور مع التنبيه على ذلك بخفيف الاشارة او لطيف العبارة نوع بيان لايخفى حسنه على اهل العرفان (قال المبحث الخامس الامام ٧) الحق بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عندنا وعند المعتزلة واكثر الفرق ابو بكر وعند الشيعة على رضى الله تعالى عنه ولا عبرة بقول الروندية اتباع القاسم بن روند انه العباس رضى الله تعالى عنه لنا وجوه الاول وهو العمدة اجماع اهل الحل والعقد على ذلك وان كان من البعض بعض تردد وتوقف على ماروى ان الانصار قالوا منا امير ومنكم امير وان اباسفيان قال ارضيتم يا عبد مناف ان يلى عليكم تيم والله لاملأن الوادى خيلا ورجلا وذكر فى صحيح البخارى وغيره من الكتب الصحيحة ان بيعة على ٩ وفى ارسال ابى بكر وعمر اباعبيدة الجراح الى على رضى الله عنه رسالة لطيفة رواها الثقات باسناد صحيح تشتمل على كلام كثير من الجانبين وقليل غلظة من عمر وعلى ان عليا جاء اليهما ودخل فيما دخلت فيه الجماعة وقال حين قام عن المجلس بارك الله فيما ساءنى وسركم فيماروى انه لما بويع لابى بكر رضى الله تعالى عنه وتخلف على والزبير والمقداد وسلمان وابوذر ارسل ابو بكر من الغد الى على فاتاه مع اصحابه فقال ماخلفك يا على عن امر الناس فقال عظم المصيبة ورأيتكم استغنيتم برأيكم فاعتذر اليه ابو بكر ثم اشرف على الناس فقال هذا على بن ابى طالب ولا بيعة لى فى عنقه وهو بالخيار فى امره الا فانتم بالخيار جميعا فى بيعتكم اياى فان رأيتم لها غيرى فانا اول من يبايعه فقال على لانرى لها احدا غيرك فبايعه هو وسائر المتخلفين محل نظر ثم الاجماع على امامته على اهليته لذلك مع انها من الظهور بحيث لايحتاج الى البيان الثانى ان المهاجرين والانصار اتفقوا على ان الامامة لاتعدو ابابكر وعليا والعباس ثم ان عليا والعباس بايعا ابابكر وسلما له الامر فلو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع على معاوية لانه لايليق بهما السكوت عن الحق ولان ترك المنازعة ح يكون مخلا بالعصمة الواجبة عندكم فيخرجان عن اهلية الامامة فتعين ابو بكر للاتفاق على انها ليست لغيرهم فان قيل اذا لم يكن على الحق كيف يتعين اماما على الحق وهل هذا الاتهافت قلنا عدم كونه على الحق اذا استلزم كونه على الحق كان باطلا لان مايفضى ثبوته الى انتفائه كان منتفيا قطعا وفيه المطلوب وقد يجاب

٣ ان يهمل النبى صلى الله عليه وسلم مثل هذا الامر ولم يهمل ماهو دونه والجواب ان ترك التنصيص على معين ليس اهمالا متن

٧ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر رضى الله عنه وقالت الشيعة على لنا اجماع اهل الحل والعقد وان كان من البعض بعض توقف وقد ثبت انقياده على لاوامره ونواهيه واقامة الجمعة والاعياد معه وتسميته خليفة والثناء عليه حيا وميتا والاعتذار عن التأخر فى البيعة وايضا اتفقوا على ان الامام ابو بكر او على او العباس ثم انهما لم ينازعاه فتعين وحديث التقية تضليل للامة ولو كانت لكانت فى زمن معاوية وقد يتمسك بقوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب الآية فالداعى المفترض الطاعة ابو بكر عند المفسرين وعمر عند البعض وفيه المطلوب وبقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدى ابى بكر وعمر وقوله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدى ثلثون سنة وقوله صلى الله عليه وسلم فى مرضه ائتونى بكتاب وقرطاس اكتب كتابا لايختلف فيه اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابابكر وبان المهاجرين الذين وصفهم الله بانهم الصادقون كانوا يخاطبونه ياخليفة رسول الله وبان النبى صلى الله عليه وسلم استخلفه فى الصلوة ولم يعزله ولذا قال على رضى الله عنه رضيك رسول الله لديننا فرضيناك لدنيانا وبانها لو لم تكن حقا لما كانت جماعة رضوا بها وسكتوا عليها خير امة اخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وهذه ظنيات ربما تفيد باجتماعها القطع مع ان المسئلة فرعية يكفى فيها الظن متن

٩ وقع فى هذا الموضع من المصنف بياض مقدار ما يسع فيه كلمتان

فانه يجوز ان لا يكون على الباقي فضل على عليه واستحقاقه بالامامة دونه ثم بطل ذلك الفضل والاستحقاق بترك ما وجب من المنازعة فصار ابو بكر هو الامام بالحق فان قيل يجوز ان يكون ترك المنازعة لمانع التقية وخوف الفتنة قلنا فدسبق الجواب والله اعلم الثاني قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض وعد الخلافة لجماعة من المؤمنين المخاطبين ولم يثبت لغير الائمة الاربعة فثبت لهم على الترتيب الرابع قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا الآية جعل الداعي مفترض الطاعة والمراد به عند اكثر المفسرين ابو بكر وبالقوم بنو حنيفة قوم مسيلمة الكذاب وقيل قوم فارس فالداعي عمر ففي ثبوت خلافته ثبوت خلافة ابي بكر رضي الله عنه وبالاتفاق لم يكن ذلك عليا لانه لم يقاتل في خلافته الكفار الخامس قوله صلى الله تعالى عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر السادس قوله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا اي سالف الرعية منهم ظلم كانهم يعضون عضا وكانت خلافة ابي بكر سنتين وخلافة عمر عشر سنين وخلافة عثمان اثني عشرة سنة وخلافة علي ست سنين السابع قوله صلى الله عليه وسلم في مرضه الذي توفي فيه ائتوني بكتاب وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يأبى الله والمسلمون الا ابا بكر الثامن ان المهاجرين الذين وصفهم الله بقوله اولئك هم الصادقون كانوا يقولون له يا خليفة رسول الله التاسع ان النبي صلى الله عليه وسلم استخلفه في الصلوة التي هي اساس الشريعة ولم يعزله ورواية العزل افتراء من الروافض ولهذا قال ابو بكر اقيلوني فلست بخيركم قال علي رضي الله عنه لا نقيلك ولا نستقيلك قدمك رسول الله فلا نؤخرك رضيك لديننا فرضيناك لدنيانا العاشر لو كانت الامامة حقا لعلي فحيث لم ينصبها ابو بكر ونصب الجماعة ذلك وقاموا بنصرته دون علي رضي الله عنه لما كانوا خيرا امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر واللازم باطل وهذه الوجوه وان كانت ظنيات فنصب الامام من العمليات فيكفي فيها الظن على انها باجتماعها تفيد القطع لكن المصنفين واو سلم فلا اقل من صلوحها سندا للاجماع وتأييدا (قال احتجت الشيعة بوجوه) لهم في اثبات امامة علي رضي الله عنه بعد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وجوه من النقل والعقل والقدح فيمن عداه من اصحاب رسول الله الذين قاموا بالامر ويدعون في كثير من الاخبار الواردة في هذا الباب التواتر بناء على شهرته فيما بينهم وكثرة دورانه على السنتهم وجريانه في انديتهم وموافقته لطباعهم وفرط رغبتهم لاسماعهم ولا يتأملون انه كيف خفي على الكبار من الانصار والمهاجرين ولثقات من الرواة والمحدثين ولم يحتج به البعض على البعض ولم يبن واعليه الاراء والمعتقد ولم يظهر الا بعد انقضاء دور الامامة وطول العهد بامر الرسالة وظهور التعصبات الباردة والتعصبات الفاسدة واقصاء امر الدين الى علماء السوء والملك الى امراء الجور ومن العجائب ان بعض المتأخرين من المتشيعين الذين لم يروا احدا من المحدثين ولا رووا حديثا في امر الدين ملأوا كتبهم من امثال هذه الاخبار والمطاعن في الصحابة الاخيار وان شئت فانظر في كتاب التجريد المنسوب الى الحكيم نصير الطوسي كيف نصر الاباطيل وقرر الاكاذيب والعظماء من عترة النبي واولاد الوصي الموسومون بالدراية المعصومون في الرواية لم يكن معهم هذه الاحقاد والتعصبات ولم يذكروا من الصحابة الا الكمالات ولم يسلكوا مع رؤساء المذاهب من علماء الاسلام الا طريق الاجلال والاعظام وها هو الامام علي بن موسى الرضى مع جلالة قدره ونباهة ذكره وكمال علمه وهداه وورعه وتقواه قد كتب على ظهر كتاب عهد المأمون له ما ينبئ عن وفور حمده وقبول عهده والتزام ما شرط

عليه وان كتب فى آخره والجامعة والجفر يدلان على ضد ذلك ثم انه دعا للمأمون بالرضوان فكتب فى اثناء اسطر العهد تحت قوله وسميته الرضى رضى الله عنك وارضاك وتحت قوله ويكون له الامرة الكبرى بعدى بل جعلت فداك وفى موضع اخر وصلتك رحم وجزيت خيرا وهذا العهد بخطهما موجود الآن فى المشهد الرضوى بخراسان وآحاد الشيعة فى هذا الزمان لايسعون الكبار الصحابة بالرضوان فضلا عن بنى العباس فقد رضوا رأسا برأس ومن البين الواضح فى هذا الباب ماكتبه اميرالمؤمنين عمر بن الخطاب فقد جعلت لآل بنى كاكلة على كافة بيت المسلمين كل عام مائتى مثقال ذهبا عينا ابريزا كتبه ابن الخطاب فكتب اميرالمؤمنين على رضى الله عنه لله الامر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون انا اول من اتبع امر من اعز الاسلام ونصر الدين والاحكام عمر بن الخطاب ورسمت بمثل مارسم لآل بنى كاكلة فى كل عام مائتى دينار ذهبا عينا ابريزا واتبعت اثره وجعلت لهم بمثل مارسم عمر اذ وجب على وعلى جميع المسلمين اتباع ذلك كتبه على بن ابى طالب وهذا بخطهما موجود الآن فى ديار العراق (قال الاول ٢) هذا هو الوجه العقلى وتقريره انه لانزاع فى ان بعد الرسول صلى الله عليه وسلم اماما وليس غير على لان الامام يجب ان يكون معصوما ومنصوصا عليه وافضل اهل زمانه ولايوجد شئ من ذلك فى باقى الصحابة اما العصمة والنص فبالاتفاق واما الافضلية فلما سيأتى وهذا يمكن ان يجعل ادلة ثلثة بحسب الشروط وربما يورد فى صورة القلب فيقال الامام اما على رضى الله عنه واما ابو بكر واما العباس بالاجماع المشتمل على قول المعصوم ولاسبيل الى الاخيرين لانتفاء الشرط والجواب اولا منع الاشتراط وثانيا منع انتفاء الشرائط فى ابى بكر رضى الله عنه واما ما يقال ان الاجماع على ان الامام احدهم اجماع على صلوح كل منهم للامامة فمحل نظر (قال الثانى ٧) اشارة الى الدليل النقلى من الكتاب وتقريره ان قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون نزلت باتفاق المفسرين فى على ابن ابى طالب رضى الله عنه حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع فى صلوته وكلمة انما للحصر بشهادة النقل والاستعمال والولى كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف والاولى والاحق بذلك يقال اخو المرأة وليها والسلطان ولى من لا ولى له وفلان ولى الدم وهذا هو المراد ههنا لان الولاية بمعنى النصرة تعم جميع المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلايصح حصرها فى المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين فى امر الامة يكون هو الامام فتعين على رضى الله عنه لذلك اذلم توجد هذه الصفات فى غيره والجواب منع كون الولى بمعنى المتصرف فى امر الدين والدنيا والاحق بذلك على ما هو خاصة الامام بل الناصر والموالى والمحب على ما يناسب ما قبل الآية وما بعدها وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لاتتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان الحصر انما يكون باثبات ما نفى عن الغير وولاية اليهود والنصارى المنهى عن اتخاذها ليست هى التصرف والامامة بل النصرة والمحبة وقوله تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون وقوله تعالى ومن يتولهم منكم فانه منهم لظهور ان ذلك تولى محبة ونصرة لا امامة وبالجملة لايخفى على من تأمل فى سياق الآية وكان له معرفة باساليب الكلام ان ليس المراد بالولى فيها مايقتضى الامامة بل الموالاة والنصرة والمحبة ثم وصف المؤمنين لما ذكر يجوز ان يكون للمدح والتعظيم دون التقييد والتخصيص وان يكون لزيادة شرف الموصوفين واستحقاقهم ان يتخذوا اولياء واولويتهم بذلك وقربهم ونصرتهم وشفقتهم الحاملة على النصرة وقوله وهم راكعون كما يحتمل الحال يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون فى صلوتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون على ان ههنا وجوها

٢ ان بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم اماما وليس غير على كرم الله وجهه لانتفاء الشرائط من العصمة والنص الافضلية والجواب منع الاشتراط ثم منع الانتفاء فى حق ابى بكر رضى الله عنه   من

٧ قوله تعالى انما وليكم الله الآية نزلت فى على حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع والمراد بالولى المتصرف فى الامر اذ ولاية النصرة تعم الكل والمتصرف فى امر الامة هو الامام قلنا ماقبل الاية شاهد صدق على انه لولاية المحبة والنصرة دون التصرف والامامة ووصف المؤمنين يجوز ان يكون المدح دون التخصيص ولزيادة شرفهم واستحقاقهم وهم ركعون يحتمل العطف اى يركعون فى صلوتهم لا كصلوة اليهود او يخضعون على ان النصرة المضافة الى البعض تختص بمن عداهم ضرورة ان الانسان لاينصر به نفسه والحصر انما لنفى المسارعة ولم يكن الامامة وظاهر الكلام ثبوت الولاية بالفعل فى الحال ولم يكن حينئذ ولاية التصرف والامامة وصرفه الى المآل لايستقيم فى الله ورسوله وحمل صيغة الجمع على الواحد مما يصح بدليل وخفاء الاستدلال بالآية على الصحابة عموما وعلى على خصوصا فى غاية

البعد   منه

احر من الاعترض ومنها ان النصرة وان كانت عامة لكن إذا اضيفت الى جماعة مخصوصة من المؤمنين دلت بالضرورة تختص ببعض دونهم لان الانسان لايكون ناصرا لنفسه وكانه قيل لبعض المؤمنين انما ناصركم البعض الآخر قال الامام الرازى ان هذا السؤال عليه التعويل فى دفع هذه الشبهة فانه دقيق متين واستخير بانه تنبيه على اختصاص الخطاب بالبعض من المؤمنين وعلى كون المؤمنين الموصوفين جمع من عداهم ومنها ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع ولاخفاء فى ان ذلك عند نزول الآية لم يكن امامة الائمة الثلثة ومنها ان ظاهر الآية ثبوت الولاية بالفعل وفى الحال ولاشبهة فى ان امامة على رضى الله عنه انما كانت بعد النبى صلى الله عليه وسلم والقول بانه كانت له ولاية التصرف فى امر المسلمين فى حيوة النبى صلى الله عليه وسلم ايضا مكابرة وصرف الولاية الى مايكون فى المآل دون الحال لايستقيم فى حق الله تعالى ورسوله ومنها ان الذين آمنوا صيغة جمع فلايصرف الى الواحد الا بدليل وقول المفسرين ان الآية نزلت فى حق على رضى الله عنه لايقتضى اختصاصها به واقتصارها عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم ومنها انه لوكان فى الآية دلالة على امامة على رضى الله عنه لما خفيت على الصحابة عامة وعلى على خاصة ولما تركوا الانقياد لها والاحتجاج بها (قال الثالث) تمسك بما يدعون فيه التواتر من الاخبار اما حديث الغدير فهو انه عليه السلام قد جمع الناس يوم غدير خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه من حجة الوداع وكان يوما صائفا حتى ان الرجل ليضع رداءه تحت قدميه من شدة الحر وجمع الرحال وصعد عليه السلام عليها وقال مخاطبا معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا اللهم بلى قال فمن كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا حديث متفق على صحته اورده على رضى الله عنه يوم الشورى عند ماحاول ذكر فضائله ولم ينكره احد ولفظ المولى قد يراد به المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف قال الله تعالى مأويكم النار هى مولكم اى اولى بكم ذكره ابوعبيدة وقال النبى صلى الله عليه وسلم ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن مولاها اى الاولى بها والمالك لتدبير امرها ومثله فى الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولى والمالك للامر والاولى بالتصرف شايع فى كلام العرب منقول عن كثير من ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لاصفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وبه لايستعمل استعماله وينبغى ان يكون المراد به فى الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث ولانه لاوجه للخمسة الاول وهو ظاهر ولا للسادس لظهوره وعدم احتياجه الى البيان وجمع الناس لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولاخفاء فى ان الولاية بالناس والتولى والمالكية لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبى صلى الله عليه وسلم هو معنى الامامة والجواب منع تواتر الخبر فان ذلك من مكابرات الشيعة كيف وقد قدح فى صحته كثير من اهل الحديث ولم ينقله المحققون منهم كالبخارى ومسلم والواقدى واكثر من رواه لم يرو المقدمة التى جعلت دليلا على ان المراد بالمولى الاولى وبعد صحة الرواية فمؤخر الخبر اعنى قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف فى دفع الاستدلال وما ذكره من ان ذلك معلوم ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض لايدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد عن التخصيص الذى يحتمله اكثر العمومات وليكون اقوى دلالة واوفى بافادة زيادة الشرف حيث قرن بموالاة النبى صلى الله عليه وسلم وهذا القدر من المحبة والنصرة لايقتضى ثبوت الامامة وبعد تسليم

*ماتواتر من حديث الغدير والمنزلة فان المراد بالمولى المتولى للامر والاولى بالتصرف فيه كما فى قوله تعالى مأويكم النار هى مولكم وقوله صلى الله عليه وسلم ايما امرأة نكحت بغير اذن مولها لا المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم وهو ظاهر ولا الناصر لانه ظاهر ومنزلة هارون من موسى عليهما السلام عام بمنزلة المعرف باللام حيث اخرجت النبوة ثبتت الخلافة والتصرف فى امر العامة لو بقى بعده وهى معنى الامامة والجواب منع لو ترك الكلام فى صحة خبر الغدير ودلالته على حصر الامامة فى على رضى الله عنه ثم لاعبرة بالآحاد فى مقابلة الاجماع وترك عظماء الصحابة الاحتجاج بهما آية عدم الدلالة والحمل على العناد غاية الغواية ولو سلم عموم المنزلة بالاضافة الى العلم ولا يتناول الخلافة والتصرف بطريق النيابة لانه شريك فى النبوة ولايدل على بقائها بعد موت المستخلف وليس انتفاؤها عزلا ونقصانا بل عودا الى الكمال وهو الاستقلال وتصرف هارون لو بقى انما يكون لنبوته وقد انتفت فى حق على رضى الله عنه وكذا مايبنى عليها

متن

الدلالة على الامامة فلا عبرة بخبر الواحد فى مقابلة الاجماع ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق الامامة وثبوتها فى المآل لكن من اين يلزم نفى امامة الائمة قبله وهذا قول بالموجب وهو جواب ظاهر لم يذكره القوم واذا تأملت فيدعون من تواتر الخبر حجة عليهم لانهم لاذا لو كان مسوقا لثبوت الامامة دالا عليه لما خفى على عظماء الصحابة فلم يتركوا الاستدلال به ولم يتوقفوا فى امر الامامة و لقول بان القوم تركوا الانقياد عنادا وعلى رضى الله عنه ترك الاحتجاج تقية آية الغواية وغاية الوقاحة واما حديث المنزلة فهو قوله عم لعلى رضى الله عنه انت منى بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبى بعدى وتقريره ان المنزلة اسم جنس اضيف فعم كما اذا عرف باللام بدليل صحة الاستثناء واذا استثنى منها مرتبة النبوة بقيت عامة فى باقى المنازل التى من جملتها كونه خليفة له ومتوليا تدبير الامر ومتصرفا فى مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة لو عاش بعده اذ لا يليق بمرتبة النبوة زوال هذه المنزلة الرفيعة الثابتة فى حيوة موسى عليه السلام بوفاته واذ قد صرح بنفى النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الامامة والجواب منع التواتر بل هو خبر واحد فى مقابلة الاجماع ومنع عموم المنازل بل غاية الاسم المفرد المضاف الى العلم الاطلاق وربما يدعى كونه معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن على ما لا يخفى على اهل العربية فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة فى النسب ولم يثبت لعلى اللهم الا ان يقال انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم العموم فليس من منازل هارون الخلافة والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى الامامة لانه شريك له فى النبوة وقوله اخلفنى ليس استخلافا بل مبالغة وتأكيدا فى القيام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت وليس انتفاؤها بموت المستخلف عزلا ولا نقصا بل ربما يكون عودا الى حالة اكمل هى الاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله ولو سلم فتصرف هارون ونفاذ امره لو بقى بعد موسى انما يكون لنبوته وقد انتفت النبوة فى حق على رضى الله تعالى فينتفى ما يبتنى عليها ويتسبب عنها واما الجواب بان النبى صلى الله عليه وسلم لما خرج الى غزوة تبوك استخلف عليا على المدينة فاكثر اهل النفاق فى ذلك فقال على يا رسول الله اتتركنى مع الاخلاف فقال صلى الله تعالى عليه وسلم اما ترضى ان تكون منى بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبى بعدى وهذا لا يدل على خلافته بعده كابن ام مكتوم رضى الله عنه استخلفه على المدينة فى كثير من غزواته فربما يدفع بان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب بل ربما يحتج بان استخلافه على المدينة وعدم عزله عنها مع انه لا قائل بالفصل وان الاحتياج الى الخليفة بعد الوفاة اشد واوكد منه حال الغيبة يدل على كونه خليفة (قال الرابع ٦) هذه اخبار يدعون انها نصوص جلية من النبى صلى الله تعالى عليه وسلم على خلافة على رضى الله تعالى عنه وهو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم مخاطبا لاصحابه سلموا عليه بامرة المؤمنين الضمير لعلى والامرة بالكسر الامارة من امر الرجل صار اميرا وقوله عليه السلام لعلى رضى الله تعالى عنه انت الخليفة من بعدى وقوله عليه السلام انه امام المتقين وقائد الغر المحجلين وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم وقد اخذ بيد على هذا خليفتى عليكم وقوله عليه السلام لعلى رضى الله عنه انت اخى ووصيى وخليفتى من بعدى وقاضى دينى بالكسر والجواب ما مر انها اخبار آحاد فى مقابلة الاجماع وانها لو صحت لما خفيت على الصحابة والتابعين والمهرة المتقين من المحدثين سيما على اولاده الطاهرين ولو سلم فغايته اثبات خلافته لا نفى خلافة الآخرين (قال الخامس ٩) استدلال على امامة على رضى الله تعالى عنه بالقدح فى امامة الآخرين وتقريره انه لا نزاع فى وجود امام بعد النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وغير على من الجماعة الموسومين بذلك لا يصلح لذلك اما اجمالا فظلمهم لسبق كفرهم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يكون اماما لقوله لا ينال عهدى الظالمين

مثل سلموا على بامرة المؤمنين انت الخليفة من بعدى انه امام المتقين هذا خليفتى عليكم انت اخى و وصيى وخليفتى من بعدى وقاضى دينى بكسر الدال والجواب انها آحاد فى مقابلة الاجماع ولو صحت ودلت لما خفيت على الصحابة ومن بعدهم سيما العترة الطاهرة متن

٩ الخامس القدح فى امامة الآخرين اما اجمالا فلظلمهم لسبق كفرهم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون وعهد الامامة لا ينال الظالم لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين وفساده ظاهر واما تفصيلا فلانه خالف ابو بكر رضى الله تعالى عنه كتاب الله فى منع ارث النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بخبر رواه قلنا قد يخص عام الكتاب بخبر الواحد القطعى الدلالة سيما المسموع من فم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فانه بمنزلة المتواتر ومنع فاطمة الزهراء رضى الله تعالى عنها فدك مع انها ادعت النحلة وشهد على وام ايمن وصدق الازواج فى ادعاء الحجرة من غير شاهد قلنا لو سلم فللحاكم ان يحكم بالمعلوم ولا يحكم بقول المعصوم وخالف رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حيث استخلف عمر وقد عزله النبى صلى الله تعالى عليه وسلم عن امر الصدقات قلنا قد استخلف عندكم عليا وليس انقضاء التولية بانقضاء الشغل عزلا ولا مجرد فعل ما لم يفعله النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قدحا ولم يكن عارفا بالاحكام حيث قطع يسار يد سارق وتوقف فى ميراث الجدة ومعرفة الكلالة قلنا لو سلم فكم مثله للمجتهدين وشك فى استحقاقه حيث قال عند وفاته ليت انى سألت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه اهله قلنا لو صح فلا يدل على الشك بل على عدم النص وعلى مبالغته فى طلب الحق متن

والجواب منع المقدمتين ومنع دلالة الآية على كون من كان كافرا ثم اسلم ظالما ومنع كون المراد بالعهد هو الامامة واما تفصيلا فمايقدح فى امامة ابى بكر رضى الله تعالى عنه انه خالف كتاب الله تعالى فى منع ارث النبى بخبر رواه وهو نحن معاشر الانبياء لانورث ما تركناه صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون الآحاد والجواب ان خبر الواحد وان كان ظنى المتن قد يكون قطعى الدلالة فيخصص به عام الكتاب لكونه ظنى الدلالة وان كان قطعى المتن جمعا بين الدليلين وتمام تحقيق ذلك فى اصول الفقه على ان الخبر المسموع من فم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان لم يكن فوق المتواتر فلا انحطاط فى كونه بمنزلته فيجوز للسامع المجتهد ان يخصص به عام الكتاب ومنها انه منع فاطمة رضى الله تعالى عنها فدك وهى قرية بخيبر مع انها ادعت ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قد نحلها اياها ووهبها منها وشهد بذلك على رضى الله عنه وام ايمن فلم يصدقهم وصدق ازواج النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فى ادعاء الحجرة لهن من غير شاهد ومثل هذا الجور والميل لايليق بالامام ولهذا رد عمر بن عبد العزيز من المروانية فدك الى اولاد فاطمة رضى الله تعالى عنها والجواب انه لو سلم صحة ماذكر فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامرأة وان فرض عصمة المدعى والشاهد وله الحكم بما علمه يقينا وان لم يشهد به شاهد ولعمرى ان قصة فدك على مايرويه الروافض من ابين الشواهد على انهماكهم فى الضلالة وافترائهم على الصحابة وكونهم الغاية فى الغواية والنهاية فى الوقاحة حيث ظنوا بمثل ابى بكر وعمر انهما اخذا حق سلالة النبوة ظلما ليتنفع به الاخرون لاهما ولامن يتصل بهما وبمثل على رضى الله تعالى عنه انه مع علمه بحقيقة الحال لم يدفع تلك الظلامة ايام خلافته وبسائر الاصحاب انهم سكتوا على ذلك من غير تعرض ولا اعتراض والمذكور فى كتب التواريخ ان فدك كانت على ماقرره ابو بكر رضى الله تعالى عنه الى زمن معوية ثم اقطعها مروان بن الحكم ووهبها مروان من ابنيه عبد العزيز وعبد الملك ثم لما ولى الوليد بن عبد الملك وهب عمر بن عبد العزيز نصيبه للوليد وكذا سليمان بن عبد الملك فصارت كلها للوليد ثم ردها عمر بن عبد العزيز ايام خلافته الى ما كانت عليه ثم لما كانت سنة عشرين ومائتين كتب المأمون الى عامله على المدينة قثم بن جعفر ان يرد فدك الى اولاد فاطمة رضى الله تعالى عنها فدفعها الى محمد بن الحسين بن زيد بن على بن الحسين ابن على بن ابى طالب ومحمد بن عبد الله ابن زيد بن الحسين بن زيد ليقوما بها لاهلهما وعد ذلك من تشيع المأمون فلما استخلف المتوكل ردها الى ماكانت عليه ومنها انه خالف رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فى الاستخلاف حيث جعل عمر خليفة له والرسول عليه السلام مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد واوفر شفقة على الامة لم يستخلف احدا بل عزل عمر بعد ماولاه امر الصدقات فاستخلافه وتوليته جميع امور المسلمين مخالفة للرسول وترك لماوجب من اتباعه والجواب انالانسلم انه لم يستخلف احدا بل استخلف اجماعا اما عندنا فابابكر واما عندكم فعليا ولانسلم انه عزل عمر بل انقضى توليته بانقضاء شغله كما اذا وليت احدا عملا فاتمه فلم يبق عاملا فانه ليس من العزل فى شئ ولانسلم ان مجرد فعل مالم يفعله النبى صلى الله تعالى عليه وسلم مخالفة له وترك لاتباعه وانما يكون ذلك اذا فعل مانهى عنه او ترك ماامر به ولانسلم ان هذا قادح فى استحقاق الامامة ومنها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق من الكوع لايمينه وقال لجدة سألته عن ارثها لااجد لك شيئا فى كتاب الله ولاسنة نبيه فاخبره المغيرة ومحمد بن سلمة ان الرسول عليه السلام اعطاها السدس وقال اعطوا الجدات السدس ولم يعرف الكلالة وهى من لاوالد له ولاولد وكل وارث ليس بوالد ولاولد والجواب بعد التسليم ان هذا لايقدح فى الاجتهاد وكم مثله للمجتهدين ومنها انه شك عند موته فى استحقاقه الامامة حيث قال وددت انى سألت رسول الله عن هذا

الامر فمن هو وكنا لا ننازعه اهله والجواب ان هذا على تقدير صحته لايدل على الشك بل على عدم النص وان امامته كانت بالبيعة والاختيار وانه فى طلب الحق بحيث يحاول ان لايكتفى بذلك بل يريد اتباع النص خاصة ومنها ان عمر مع كونه وليه وناصره قال كانت بيعة ابى بكر فلتة وقى الله تعالى شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه يعنى انها كانت فجاءة لاعن تدبر وابتناء على اصل والجواب ان المعنى كانت فجاءة وبغتة وقى الله شر الخلاف الذى يكاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديد الكلمة فاقتلوه وكيف يتصور منه القدح فى امامة ابى بكر مع ماعلم من مبالغته فى تعظيمه وفى انعقاد البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه فلهم حكايات تجرى مجرى ذلك اكثرها افتراآت ومع ذلك فلها محامل وتأويلات ولا تعارض ماثبت المفهوم من الحكايات وتواتر بين الجماعة من المودات وما اقبح بناء المذهب على الترهات والاحاديث المفتريات (قال وامر عمر ٦) قدحوا فى امامة عمر بوجوه منها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى امر برجم امرأة حامل اقرت بالزنا ورجم امرأة مجنونة زنت فنهاه على رضى الله تعالى عنه عن ذلك فقال لولا على لهلك عمر ونهى عن المغالاة فى الصداق فقامت اليه امرأة فقالت الم يقل الله تعالى وآتيتم احديهن قنطارا فقال كل افقه من عمر حتى المخدرات والجواب بعد تسليم القصة وعلمه بالحمل والجنون ونهيه على وجه التحريم ان الخطاء فى مسئلة واكثر لاينافى الاجتهاد ولايقدح فى الامامة والاعتراف بالنقصان هضم للنفس ودليل على الكمال ومنها انه لم يكن عالما بالقرآن حتى شك فى موت النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يسكن اليه حتى تلا عليه ابو بكر قوله انك ميت وانهم ميتون فقال كانى لم اسمع هذه الاية فالجواب ان ذلك كان لتشوش البال واضطراب الحال والذهول عن جليات الاحوال اولانه فهم من قوله تعالى هو الذى ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله ليستخلفنهم فى الارض انه يبقى الى تمام هذه الامور وظهورها غاية الظهور وفى قوله كانى لم اسمع دلالة على انه سمعها وعلمها لكن ذهل عنها اوحملها على معنى آخر اى كانى لم اسمعها سماع اطلاع على هذا المعنى بل انه يموت بعد تمام الامور ومنها انه تصرف فى بيت المال بغير الحق فاعطى ازواج النبى عليه السلام منه مالا كثيرا حتى روى انه اعطى عايشة وحفصة كل سنة عشرة آلاف درهم وافترض لنفسه منه ثمانين الف درهم وكذا فى اموال الغنايم حيث فضل المهاجرين على الانصار والعرب على العجم ومنع اهل البيت خمسهم الذى هو سهم ذوى القربى بحكم الكتاب والجواب ان من تتبع ماتواتر من احواله علم قطعا ان حديث التصرف فى الاموال محض افتراء واما التفضيل فله ذلك بحسب مايرى من المصلحة لانه من الاجتهاديات التى لاقاطع فيها واما الخمس فقد كان لذوى القربى وهم بنو هاشم وبنو المطلب من اولاد عبد مناف بالنص والاجماع الا انه اجتهد فذهب الى ان مناط الاستحقاق هو الفقر فخصه بالفقراء منهم اوالى انها من قبيل الاوساخ المحرمة على بنى هاشم وبالجملة فهذه مسئلة اجتهادية معروفة فى كتب الفقه لاتقدح فى استحقاق الامامة ومنها انه منع متعة النكاح وهو ان يقول لامرأة اتمتع بك كذا مدة بكذا درهما او متعينى نفسك اياما بكذا اومايؤدى هذا المعنى وجوزها مالك والشيعة وفى معناها النكاح الى اجل معلوم وجوزه زفر لازما ومتعة الحج وهى ان يأتى مكة من على مسافة القصر منها محرما فيعتمر فى اشهر الحج ويقيم حلالا بمكة وينشئ منها الحج عامه ذلك وقد كان معتر فابشرعية المتعتين فى عهد النبى صلى الله تعالى عليه وسلم على ماروى عنه انه قال ثلاث كن على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انا انهى عنهن واحرمهن وهى متعة النساء ومتعة الحج وحى على خير العمل والجواب ان هذه مسائل اجتهادية وقد ثبت نسخ اباحة متعة النساء بالآثار المشهورة اجماعا من الصحابة على ما روى محمد بن الحنفية عن على رضى الله تعالى عنه ان منادى رسول الله نادى يوم خيبر الا ان الله ورسوله ينهيانكم

٦ وامر عمر رضى الله تعالى عنه برجم حامل واخرى مجنونة ونهى عن المغالاة فى الصداق قلنا لوكلم فليس بقادح وشك فى موت النبى صلى الله تعالى عليه وسلم مع ان الكتاب ناطق به قلنا لغاية القلق والحزن اولحمل الآية على انه يموت بعد تمام الامر وتصرف فى بيت المال والغنايم بغير الحق ومنع اهل البيت خمسهم ومنع متعة النكاح ومتعة الحج قلنا اجتهاديات لاتقدح فى الامامة ولو مع ظهور الخطأ وجعل الخلافة شورى بين ستة مع الاجماع على امتناع الاثنين قلنا بطريق الاستقلال لا للتشاور فى تعيين الواحد منهم

متن

عن المتعة وقال جابر بن زيد ما خرج ابن عباس من الدنيا حتى رجع عن قوله فى الصرف والمتعة وبعضهم على انه انما ثبت اباحتها موقتة بثلثة ايام ومعنى احرمهن احكم بحرمتهن واعتقد ذلك لقيام الدليل كما يقال حرم المثلث الشافعى رضى الله تعالى عنه واباحه ابو حنيفة رحمه الله تعالى ومنها انه جعل الخلافة شورى بين ستة مع الاجماع على انه لا يجوز نصب خليفتين لما فيه من اثارة الفتنة والجواب ان ذلك حيث يكون كل منهما مستقلا بالخلافة واما بطريق المشاورة وعدم انفراد البعض بالرأى فلا لان ذلك بمنزلة نصب امام واحد كامل الرأى وقد يقال ان معنى جعل الامامة شورى ان يتشاوروا فينصبوا واحدا منهم ولا يتجاوز هم الامامة ولا يأبى بتعيين غيرهم وحينئذ لا اشكال ومن نظر بعين الانصاف وسمع ما اشتهر من عمر فى الاطراف علم بجلالة شأنه عما عند عليه الاعداء وبرأة ساحته عما يفتريه اهل البدع والاهواء وجزم بانه كان الغاية فى العدل والسداد والاستقامة على سبيل الرشاد وانه لو كان بعد النبى صلى الله عليه وسلم نبى لكان عمر ولو لم يبعث فينا نبيا لبعث عمر ولكن لا دواء لداء العناد ومن يضلل الله فما له من هاد

(قال وولى عثمان ٤) من مطاعنهم فى عثمان رضى الله عنه انه ولى امور المسلمين من ظهر منهم الفسق والفساد كالوليد بن عتبة وعبد الله بن ابى سرح ومروان بن الحكم ومعوية بن ابى سفيان ومن يجرى مجراهم وانه صرف اموال بيت المال الى اقاربه حتى نقل انه صرف الى اربعة نفر منهم اربعمائة الف درهم وانه حمى لنفسه وقد قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم انه لا حمى الا لله ولرسوله وعمر انما حمى لابل المسلمين العاجزين ولحوم نعم الصدقة والجزية والضوال لا لنفسه وانه احرق مصحف ابن مسعود وضربه حتى كسر ضلعين من اضلاعه وضرب عمارا حتى اصابه فتق وضرب اباذر ونفاه الى الربذة وانه رد الحكم ابن العاص وقد سيره رسول الله صلى الله عليه وسلم وانه اسقط القود عن عبد الله بن عمر وقد قتل الهرمزان والحد عن الوليد بن عتبة وقد شرب الخمر وان الصحابة خذلوه حتى قتل ولم يدفن الا بعد ثلثة ايام والجواب ان بعض هذه الامور مما لا يقدح فى امامته كظهور الفسق والفساد من ولاة بعض البلاد اذ لا اطلاع له على السرائر وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل عند تحقق الفسق ومعوية كان على الشام فى زمن عمر ايضا والمذهب ان الباغى ليس بفاسق ولو سلم فانما ظهر ذلك فى زمان امامة على رضى الله وبعضها افتراء محض كصرف ذلك القدر من بيت المال الى اقاربه واخذ الحمى لنفسه وضرب الصحابة الى الحد المذكور وبعضها اجتهاديات مفوضة الى رأى الامام حسبما يراه من المصلحة كالتأديب والتعزير ودرء الحدود والقصاص بالشبهات وايلات وبعضها كان باذن النبى صلى الله عليه وسلم كرد الحكم بن العاص على ما روى انه ذكر ذلك لابى بكر وعمر رضى الله عنهما فقالا انك شاهد واحد فلما آل الامر اليه حكم بعلمه واما حديث خذلان الصحابة اياه وتركهم دفنه من غير عذر فلو صح كان قدحا فيهم لا فيه ونحن لا نظن بالمهاجرين والانصار رضى الله عنهم وعموما وعلى ابن ابى طالب رضى الله عنه خصوصا ان يرضوا بقتل مظلوم فى دارهم وترك دفن ميت فى جوارهم سيما من هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما وعاكف طول النهار ذاكرا وصائما ثم شرفه رسول الله بابنتيه وبشره بالجنة واثنى عليه فكيف يخذلونه وقد كان من زمرتهم وطول العمر فى نصرتهم وعلوا سابقته فى الاسلام وخاتمته الى دار السلام لكنه لم يأذن لهم فى المحاربة ولم يرض بما ولم من المداهنة تحاميا عن اراقة الدماء ورضا بسابق القضاء ومع ذلك لم يدع الحسن والحسين رضى الله عنهم ساعى الدفع مع مقدور او كان امر الله قدرا مقدورا (قال خاتمة ٩) مرض ابو بكر رضى الله عنه مرضه الذى توفى فيه فى جمادى الاخرى سنة ثلث عشرة من الهجرة بعد ما مضت من خلافته سنتان واربعة اشهر او ستة اشهر فشاور الصحابة وجعل الخلافة لعمر وقال لعثمان رضى الله عنه

٤ وولى عثمان من ظهر منه الفسق والفساد وصرف بيت المال الى اقاربه وحمى لنفسه وآذى ابن مسعود وعمارا واباذر ورد طريد رسول صلى الله عليه وسلم واسقط القود عن ابن عمر والحد عن الوليد بن عتبة وخذله الصحابة حتى قتل ولم يدفن الا بعد ثلث قلنا بعض ذلك غير قادح فى امامته كفساد ولاته وبعضه افتراء وبعضه اجتهاد ورد الطريد كان بسماع لا يكفيهم ويكفيه وترك النصرة والدفن بلا عذر لو صح فقدح فيهم لا فيه متن

٩ (خاتمة) ثم ان ابابكر رضى الله عنه امر عمر وفوض الامر اليه واجتمعت الامة عليه فقهر العباد وعمر البلاد وحين استشهد جعل الامر شورى بين ستة هم خير العباد فوقع الاتفاق على عثمان فجمع القرآن وقمع العدوان ثم خرج عليه اهل الطغيان فاستسلم حتى كان ما كان واجتمع اهل الحل والعقد على مبايعة على ومتابعته ولم يكن هيجان الفتن لاختلاف فى خلافته ثم آل الامر الى الحسن رضى الله تعالى عنه بعد ستة اشهر من بيعته سلمه لمعوية حقنا للدماء وابقاء على الدماء واطفاء للنائرة الثائرة بين الدهماء على ما اخبر به خير الانبياء فصار الملك اليه وانقضت الامامة وهلم جرا الى اوقات القيمة متن

(اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن قحافة في آخر عهده بالدنيا خارجا عنها
واول عهده بالآخرة داخلا فيها حين يؤمن الكافر ويوقن الفاجر ويصدق الكاذب اني
استخلفت عمر بن الخطاب فان عدل فذلك ظني به ورأيي فيه وان بدل وجار فلكل امرئ ما اكتسب
والخير اردت ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وعرضت الصحيفة على جملة
الصحابة فبايعوا لمن فيها حتى مرت بعلي رضى الله عنه فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر فانعقدت
له الامامة بنص الامام الحق واجماع اهل الحل والعقد من المهاجرين والانصار وقام عشر
سنين ونصف بامر العدل والسياسة ونظم قوانين الرياسة وتقوية الضعفاء وقهر الاعداء
واستئصال الاقوياء الاغوياء واعلاء لواء الاسلام وتنفيذ الشرائع والاحكام بحيث صار ذلك
كالامثال في الامصار وطار كالامثال في الاقطار واستشهد في ذي الحجة سنة ثلث وعشرين
من الهجرة على يد ابي لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة طعنه وهو في الصلاة وحين علم بالموت قال ما اجد
احدا احق بهذا الامر من هؤلاء النفر الذين توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض
فسمى عليا وعثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وجعل الخلافة
شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر رضى الله عنه فقال الزبير قد جعلت امري الى علي
وقال طلحة قد جعلت امري الى عثمان وقال سعد قد جعلت امري الى عبد الرحمن بن عوف ثم جعلوا
الاختيار الى عبد الرحمن بن عوف فاخذ بيد علي رضى الله تعالى عنه وقال تبايعني على كتاب
الله وسنة رسول الله وسيرة الشيخين فقال على كتاب الله وسنة رسول الله واجتهد برأيي ثم قال
مثل ذلك لعثمان فاجابه الى ما دعاه وكرر عليهما ثلث مرات فاجابا بالجواب الاول فبايع عثمان
وبايعه الناس ورضوا بامامته وقول علي رضى الله تعالى عنه واجتهد برأيي ليس خلافا فانه
في امامة الشيخين بل ذهابا الى انه لا يجوز للمجتهد تقليد مجتهد آخر بل عليه اتباع اجتهاده وكان
من مذهب عثمان وعبد الرحمن انه يجوز اذا كان الآخر اعلم وابصر بوجوه المقاييس ثم خرج
على عثمان بعد اثنتي عشرة سنة من خلافته رعاع واوباش من كل اوب وارذال من خزاعة ليس
فيهم احد من كبار الصحابة واهل العلم ومن يعتد به من اوساط الناس فقتلوه ظلما وعدوانا في ذي
الحجة سنة خمس وثلثين ولو استحق القتل او الخلع لما ترك اكابر الصحابة ومن بقي من اهل الشورى
ومن المبشرين بالجنة ذلك الى جمع من الاوباش والارذال ومن لا سابقة له في الاسلام ولا علم
بشيء من امور الدين ثم اجتمع الناس بعد ثلثة ايام وقيل خمسة ايام على علي رضى الله تعالى عنه
والتمسوا منه القيام بامر الخلافة لكونه اولى الناس بذلك وافضلهم في ذلك الزمان فقبله
بعد امتناع كثير ومدافعة طويلة وبايعه جماعة ممن حضر كخزيمة بن ثابت وابي الهيثم بن التيهاني
ومحمد بن مسلم وعمار وابي موسى الاشعري وعبد الله بن عباس وغيرهم وكذا طلحة والزبير وقد صحت
توبتهما عن مخالفته وكذا بايعه عبد الله بن عمر وسعد بن ابي وقاص ومحمد بن مسلمة الا انهم
امتنعوا عن القتال مع اهل القبلة لما رووا في هذا المعنى من الاحاديث وبالجملة انعقدت خلافته
بالبيعة واتفاق اهل الحل والعقد وقد دلت عليه احاديث كقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون
سنة وقوله عليه السلام لعلي رضى الله تعالى عنه انك تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين
وقوله عليه السلام لعمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين تحت راية علي رضى الله تعالى عنه
ومن المتكلمين من يدعي الاجماع على خلافته لانه انعقد الاجماع زمان الشورى على ان الخلافة
لعثمان او علي وهو اجماع على انه لولا عثمان فهي لعلي فحين خرج عثمان من البين بالقتل
بقي امر علي بالاجماع قال امام الحرمين لا اكتراث بقول من قال لا اجماع على امامة علي
رضى الله تعالى عنه فان الامامة لم تجحد له وانما هاجت الفتن لامور اخر (قال واما الشيعة ٨) يعني

٨ فيزعمون ان الامام بعد النبي صلى الله عليه وسلم علي كرم الله وجهه ثم الحسن ثم الحسين ثم علي زين العابدين ثم محمد الباقر ثم جعفر الصادق ثم موسى الكاظم ثم علي الرضا ثم محمد الجواد ثم علي الزكي ثم الحسن العسكري ثم محمد المنتظر المهدي وانه تواتر نص كل على من بعده وان النبي صلى الله عليه وسلم قال للحسين ابني هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم ونحن لا نزيد على التعجب منه

ان الامامية يدعون ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثم ابنه الحسن ثم اخوه
الحسين ثم ابنه على زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه
على الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه على الزكى ثم ابنه الحسن العسكرى ثم ابنه محمد بن القائم المنتظر
المهدى ويدعون انه ثبت بالتواتر نص كل من السابقين على من بعده ويروون عن النبى انه قال للحسين
رضى الله عنه ابنى هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم ويتمسكون تارة بانه
يجب فى الامام العصمة والافضلية ولا يوجد ان فيمن سواهم والعاقل يتعجب من هذه الروايات
والمتواترات التى لا اثر لها فى القرون السابقة من اسلافهم ولا رواية عن العترة الطاهرة
ومن يوثق بهم من الرواة المحدثين وانه كيف يأتى من زيد بن على رضى الله عنه مع جلالة قدره
دعوى الخلافة وكيف لم تبلغه هذه المتواترات بعد مائة وقد بلغت آحاد الروافض بعد سبعمائة
ثم لسائر فرق الشيعة فى باب الامامة اختلافات لا تحصى ذكر الامام فى المحصل نبذا منها

(قال المبحث السادس ٩) المذهب معظم اهل السنة وكثير من الفرق على انه يتعين للامامة افضل
اهل العصر الا اذا كان فى نصبه هرج وهيجان فتن احتجوا الى بحث الافضلية فقال اهل
السنة الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على وقد مال البعض منهم الى تفضيل على رضى الله عنه
على عثمان والبعض الى التوقف فيما بينهما قال امام الحرمين مسئلة امتناع امامة المفضول ليست
بقطعية ثم لا قاطع شاهد من العقل على تفضيل بعض الائمة على البعض والاخبار الواردة على
فضائلهم متعارضة لكن الغالب على الظن ان ابا بكر افضل ثم عمر ثم تتعارض الظنون فى عثمان
وعلى رضى الله عنهما وذهب الشيعة وجمهور المعتزلة الى ان الافضل بعد رسول الله صلى الله عليه
وسلم على رضى الله عنه ولنا اجمالا ان جمهور عظماء الملة وعلماء الامة اطبقوا على ذلك وحسن
الظن بهم يقضى بانهم لو لم يعرفوه بدلائل وامارات لما اطبقوا عليه وتفصيلا الكتاب والسنة
والاثر والامارات اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذى يؤتى ماله يتزكى وما لاحد عنده
من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت فى ابى بكر رضى الله تعالى والاتقى اكرم لقوله تعالى
ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولا يعنى بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا لان النبى صلى الله عليه وسلم
عنده نعمة تجزى وهى نعمة التربية واما السنة فقوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدى ابى بكر
وعمر دخل فى الخطاب على رضى الله عنه فيكون مأمورا بالاقتداء ولا يؤمر الافضل ولا المساوى
بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله صلى الله عليه وسلم لابى بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا
النبيين والمرسلين وقوله عليه السلام خير امتى ابو بكر ثم عمر وقوله عليه السلام ما ينبغى لقوم فيهم ابو بكر
ان يتقدم عليه غيره وقوله صلى الله عليه وسلم لو كنت متخذا خليلا دون ربى لاتخذت ابا بكر خليلا
ولكن هو شريكى فى دينى وصاحبى الذى اوجبت له صحبتى فى الغار وخليفتى فى امتى وقوله صلى الله
عليه وسلم وأين مثل ابى بكر كذبنى الناس وصدقنى وآمن بى وزوجنى ابنته وجهزنى بماله وواسانى بنفسه
وجاهد معى ساعة الخوف وقوله صلى الله عليه وسلم لابى الدرداء حين كان يمشى امام ابى بكر تمشى
امام من هو خير منك والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل
من ابى بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفى افضلية الغير لكن انما يساق لاثبات افضلية المذكور
ولهذا افاد ان ابا بكر افضل من ابى الدرداء والسر فى ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل
دون التساوى فاذا نفى افضلية احدهما لاحد ثبت افضلية الآخر وبمثل هذا ينحل
الاشكال المشهور على قوله صلى الله عليه وسلم من قال حين يصبح وحين يمسى
سبحان الله وبحمده مائة مرة لم يأت احد يوم القيامة بافضل مما جاء به الا احد قال مثل
ما قال او زاد عليه لانه فى معنى ان من قال ذلك فقد اتى بافضل مما جاء به كل احد الا احدا قال
مثل ذلك او زاد عليه فالاستثناء بظاهره من النفى وبالتحقيق من الاثبات وعن عمرو بن العاص

٩ الافضلية عندنا بترتيب الخلافة مع
تردد فيما بين عثمان وعلى رضى الله
عنهما وعند الشيعة وجمهور المعتزلة
الافضل على لنا اجمالا ان اتفاق اكثر
العلماء على ذلك يقضى بوجود دليل
لهم وتفصيلا قوله تعالى وسيجنبها
الاتقى الذى يؤتى ماله يتزكى نزلت
فى ابى بكر والاتقى اكرم وافضل وقوله
عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدى
ابى بكر وعمر فقد امر على بالاقتداء
بهما وقوله صلى الله عليه وسلم هما
سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين
والمرسلين وقوله صلى الله عليه وسلم
خير امتى ابو بكر ثم عمر وقوله عليه
السلام ما طلعت الشمس ولا غربت
بعد النبيين والمرسلين على احد
افضل من ابى بكر وفيها كثرة وقال
عليه السلام لو كان من بعدى نبى لكان
عمر وقال عثمان اخى ورفيقى فى الجنة و
قال الا استحيى ممن تستحيى منه ملئكة
السماء وقد ثبت القول بهذا عن على
وابن عمر وابن الحنفية ودل عليه ما
تواتر من آثارهم واخبارهم ومساعيهم
فى الاسلام ومن تألف القلوب وتتابع
الفتوح وقهر اهل الردة وكسر فارس
والروم ومن فتح المشرق وقمع دولة
العجم وترتيب الامور وافاضة العدل
وتقوية الضعفاء ومن فتح البلاد و
اعلاء كلمة الله وجمع الناس على مصحف
واحد وتجهيز الجيوش وانفاق
الاموال فى نصرة الدين ونحو ذلك
متن

قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم اى الناس احب اليك قال عائشة قلت من الرجال قال ابوها قلت
ثم من قال عمر وقال النبي صلى الله عليه وسلم لو كان بعدى نبي لكان عمر وعن عبد الله بن حنطب
ان النبي صلى الله عليه وسلم راى ابابكر وعمر فقال هذان السمع والبصر واما الاثر فعن ابن عمر كنا
نقول ورسول الله حي افضل امة النبي صلى الله عليه وسلم بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن
الحنفية قلت لابى اى الناس خير بعد النبي صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت
ان اقول ثم من فيقول عثمان فقلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن على رضى الله عنه خير الناس
بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه رضى الله عنه انه قيل له ما توصى قال ما اوصى رسول الله صلى الله
عليه وسلم حتى اوصى ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على
خيرهم واما الامارات فانواتر فى ايام ابى بكر من اجتماع الكلمة وتألف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل
الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس عن
حدود السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور اموالهم وانتظام احوالهم وفى ايام عمر
من فتح جانب المشرق الى اقصى خراسان وقطع دولة العجم وثل عرشهم الراسى البنيان
الثابت الاركان ومن ترتيب الامور وسياسة الجمهور وافاضة العدل وتقوية الضعفاء ومن اعراضه
عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها وفى ايام عثمان من فتح البلاد واعلاء لواء الاسلام
وجمع الناس على مصحف واحد مع ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين
والانفاق فى نصرة الدين والمهاجرة هجرتين وكونه ختنا للنبي صلى الله عليه وسلم على
ابنتين والاستحياء من ادنى شين وتشرفه بقوله عليه السلام عثمان اخى ورفيقى فى الجنة وقوله
صلى الله عليه وسلم الا استحيى ممن تستحيى منه ملائكة السماء وقوله صلى الله عليه وسلم انه رجل يدخل
الجنة بغير حساب (قال تمسكت الشيعة ٨) القائلون بافضلية على رضى الله عنه تمسكوا بالكتاب
والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم
وانفسنا وانفسكم الآية عنى بانفسنا عليا رضى الله تعالى عنه وان كان صيغة جمع لانه
صلى الله عليه وسلم دعا وفد نجران الى المباهلة وهو الدعاء على الظالم من الفريقين خرج ومعه
الحسن والحسين وفاطمة وعلى وهو يقول لهم اذا انا دعوت فامنوا ولم يخرج معه من بنى عمه غير
على رضى الله عنه ولا شك ان من كان بمنزلة نفس النبي صلى الله عليه وسلم كان افضل وقوله تعالى
قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة فى القربى قال سعيد بن جبير لما نزلت هذه الآية قالوا يا رسول الله
من هؤلاء الذين تودهم قال على وفاطمة وولدها ولا يخفى ان من وجبت محبته بحكم نص الكتاب
كان افضل وكذا من ثبت نصرته للرسول بالعطف فى كلام الله تعالى عنه على اسم الله وجبريل
مع التعبير عنه بصالح المؤمنين وذلك قوله تعالى فان الله هو مولاه وجبريل وصالح
المؤمنين فعن ابن عباس رضى الله عنه ان المراد به على واما السنة فقوله عليه السلام من اراد
ان ينظر الى آدم فى علمه والى نوح فى تقواه والى ابراهيم فى حلمه والى موسى فى هيبته والى عيسى
فى عبادته فلينظر الى على بن ابى طالب ولا خفاء فى ان من ساوى هؤلاء الانبياء فى هذه الكمالات
كان افضل وقوله صلى الله عليه وسلم اقضاكم على والاقضى اكمل واعلم وقوله صلى الله عليه وسلم
اللهم ائتنى باحب خلقك اليك يأكل معى من هذا الطير فجاءه على فاكل معه والاحب الى الله اكثر
ثوابا وهو معنى الافضل وبقوله عليه السلام انت منى بمنزلة هارون من موسى ولم يكن عند موسى
افضل من هارون وقوله عليه السلام من كنت مولاه فعلى مولاه الحديث وقوله صلى الله عليه وسلم
يوم خيبر لاعطين هذه الراية غدا رجلا يفتح الله على يديه يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله
فلما اصبح الناس غدوا على رسول الله كلهم يرجون ان يعطاها فقال اين على بن ابى طالب

٨
بقوله تعالى قل تعالوا ندع ابناءنا وابناء
كم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم
اراد عليا وقوله تعالى قل لا اسألكم
عليه اجرا الا المودة فى القربى وعلى
رضى الله عنه منهم وقوله تعالى
وجبريل وصالح المؤمنين وهو على
وبقوله صلى الله عليه وسلم من اراد
ان ينظر الى آدم فى علمه والى نوح
فى تقواه والى ابراهيم فى حلمه والى موسى
فى هيبته والى عيسى فى عبادته فلينظر
الى على بن ابى طالب وقوله اقضاكم على
وقوله اللهم ائتنى باحب خلقك اليك
يأكل معى من هذا الطير فجاءه على
وقوله انت منى بمنزلة هرون من موسى
الى غير ذلك وبانه اعلم حتى استند رؤساء
العلوم اليه واخبر بذلك فى خبر الوسادة
واشجع على ما يشهد به غزواته حتى
قال النبي صلى الله عليه وسلم لضربة
على خير من عبادة الثقلين وازهد حتى
طلق الدنيا بكليتها واكثر عبادة
وسخاوة واشرف خلقا وطلاقة
وافصح لسانا واسبق اسلاما والجواب
ان الكلام فى الافضلية بمعنى الكرامة
عند الله وكثرة الثواب وقد شهد
فى ذلك عامة المسلمين واعترف على
رضى الله عنه به وعارض ما ذكرتم
ما ذكرنا مع ان فيه مواضع بحث لا تخفى
سيما حديث سبق الاسلام والسيف
فى اعلاء الاعلام

ومنها

فدعاه وهو رمد فتفل رسول الله في عينيه فقال فارسلوا اليه فاتي به فبصق رسول الله صلى الله عليه وسلم
في عينيه فبرأ حتى كان لم يكن به وجع فاعطاه الراية وقوله صلى الله عليه وسلم انا دار الحكمة وعلي
بابها وقوله صلى الله عليه وسلم لعلي انت اخي في الدنيا والآخرة ونقل حين آخى رسول الله
صلى الله عليه وسلم بين اصحابه جاء علي تدمع عيناه فقال آخيت بين اصحابك ولم تواخ بيني وبين
احد وقوله صلى الله عليه وسلم لمبارزة علي عمرو بن عبد ود افضل من عمل امتي الى يوم القيامة وقوله
صلى الله عليه وسلم لعلي انت سيد في الدنيا وسيد في الآخرة ومن احبك فقد احبني وحبيبي حبيب الله
ومن ابغضك فقد ابغضني ومن ابغضني فقد ابغض الله فالويل لمن ابغضك بعدي واما العلوم
فهو اعلم الصحابة لقوة حدسه وذكائه وشدة ملازمته النبي صلى الله عليه وسلم واستفادته منه وقد
قال النبي صلى الله عليه وسلم حين نزل قوله تعالى وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها اذن علي قال علي
ما نسيت بعد ذلك شيئا وقال علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم الف باب من العلم فانفتح لي من كل
باب الف باب ولهذا رجعت الصحابة اليه في كثير من الوقائع واستند العلماء في كثير من العلوم
اليه كالمعتزلة والاشاعرة في علم الاصول والمفسرين في علم التفسير فان رئيسهم ابن عباس تلميذه
والمشايخ في علم السر وتصفية الباطن فان المرجع فيه الى العترة الطاهرة وعلم النحو انما ظهر منه
ولهذا قال لو كسرت الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل
الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما من آية نزلت
في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت
وايضا هو اشجعهم يدل عليه كثرة جهاده في سبيل الله وحسن اقدامه في الغزوات وهي
مشهورة غنية عن البيان ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لا فتى الا علي ولا سيف الا ذو الفقار
وقال صلى الله عليه وسلم يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين وايضا هو ازهدهم
لما تواتر من اعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره عليها لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا
اليك عني الي تعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك قد
طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك يسير واملك حقير وقال والله لدنياكم
هذه اهون في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم وقال والله لدنياكم هذه اهون عندي من عفطة
عنز وايضا هو اكثرهم عبادة حتى روي ان جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده واكثرهم
سخاوة حتى نزل فيه وفي اهل بيته ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا واشرفهم
خلقا وطلاقة وجه حتى نسب الى الدعابة واحلمهم حتى ترك ابن ملجم في داره وجواره يعطيه
العطاء مع علمه بحاله وعفا عن مروان حين اخذ يوم الجمل مع شدة عداوته له وقوله فيه سيلقى الامة منه
ومن ولده يوما احمر وايضا هو افصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة واسبقهم اسلاما
على ما روي انه بعث النبي يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلاثاء وبالجملة فمناقبه اظهر من ان تخفى واكثر من
ان تحصى والجواب انه لا كلام في عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات
الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله بعد ما ثبت من الاتفاق الجاري مجرى
الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر والاعتراف من علي بذلك على ان فيما ذكر مواضع بحث لا تخفى على
المحصل مثل ان المراد بانفسنا نفس النبي صلى الله عليه وسلم كما يقال دعوت نفسي الى كذا وان وجوب
المحبة وثبوت النصرة على تقدير تحققه في حق علي رضي الله عنه فلا اختصاص به وكذا الكمالات الثابتة
للمذكورين من الانبياء وان احب خلقك يحتمل تخصيص ابي بكر وعمر منه عملا بادلة افضليتهما ويحتمل
ان يراد احب الخلق اليك في ان يأكل معه وان حكم الاخوة ثابت في حق ابي بكر وعثمان رضي الله عنهما
ايضا حيث قال في حق ابي بكر لكنه اخي وصاحبي ووزيري وقال في عثمان اخي ورفيقي في الجنة

واما حديث العلم والشجاعة فلم تقع حادثة الا و لابي بكر وعمر فيه رأى وعند الاختلاف لم يكن يرجع الى قول على رضى الله تعالى عنه البتة بل قد وقد ولم يكن ربا ط الجاش وشجاعة القلب وترك الاكتراث فى المهالك فى ابى بكر اقل من احد سيما فيما وقع بعد النبى صلى الله تعالى عليه وسلم من حوادث يكاد يصعب وهنا فى الاسلام وليس الخير فى هداية من اهتدى ببركة ابى بكر ويمن دعوته وحسن تدبيره اقل من الخير فى قتل من قتله على رضى الله تعالى عنه من الكفار بل لعل ذلك ادخل فى نصرة الاسلام وتكثير امة النبى صلى الله تعالى عليه وسلم واما حديث زهدهما فى الدنيا فغنى عن البيان واما السابق اسلاما فقيل على وقيل زيد بن حارثة وقيل خديجة وقيل ابو بكر وعليه الاكثرون على ما صرح به حسان بن ثابت فى شعر انشده على رؤس الاشهاد ولم ينكر عليه احد وقيل اول من آمن به من النساء خديجة رضى الله تعالى عنها ومن الصبيان على رضى الله عنه ومن العبيد زيد بن حارثة ومن الرجال الاحرار ابو بكر رضى الله تعالى عنه وبه اقتدى جمع من العظماء كعثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد ابن ابى وقاص وابى عبيدة بن الجراح وغيرهم والانصاف ان مساعى ابى بكر وعمر فى الاسلام امر على الشان جلى البرهان غنى عن البيان (قال واما بعدهم ٣) ما ذكر من افضلية بعض الافراد بحسب التعيين امر ذهب اليه الائمة وقامت عليه الادلة قال الامام الغزالى رحمة الله تعالى عليه حقيقة الفضل ما هو عند الله وذلك مما لا يطلع عليه الا رسول الله وقد ورد فى الثناء عليهم اخبار كثيرة ولا يدرك دقايق الفضل والترتيب فيه الا المشاهدون للوحى والتنزيل بقرائن الاحوال فلولا فهم ذلك لما رتبوا الامر كذلك اذ كان لا تأخذهم فى الله لومة لائم ولا يصرفهم عن الحق صارف واما فيمن عداهم فقد ورد النص بان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وان اهل بيعة الرضوان الذين بايعوه تحت الشجرة ومن شهد بدرا واحدا والحديبية من اهل الجنة وحديث بشارة العشرة بالجنة مشهور يكاد يلحق بالمتواترات وهم ابو بكر وعمر وعثمان وعلى وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد ابن ابى وقاص وسعيد ابن زيد وابو عبيدة بن الجراح واما اجمالا فقد تطابق الكتاب والسنة والاجماع على ان الفضل للعلم والتقوى قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وقال الله تعالى قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقال الله تعالى يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات وقال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم الناس سواسية كاسنان المشط لا فضل لعربى على عجمى انما الفضل بالتقوى وقال عليه السلام ان فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب وان العلماء ورثة الانبياء وقال عليه السلام فضل العالم على العابد كفضلى على ادناكم وقال عليه السلام من سلك طريقا يلتمس فيها علما سهل الله له طريقا الى الجنة فان قيل يكاد يقع الاجماع على ان غير القرشى ليس بكفؤ للقرشى وهذا يدل على ان القرشى سيما الهاشمى سيما العلوى سيما الفاطمى افضل من غيره وان اخص بالعلم قلنا اعتبار الكفاءة فى النكاح لغرض تحصيل رضاء الاولياء وعدم لحوق العار ونحو ذلك مما يتعلق بامر الدنيا والكلام فى الفضل عند الله وكثرة الثواب وعلو الدرجة فى الجنة وهل يتصور فضل آحاد القرشيين بل العلويين على علماء الدين وعظماء المجتهدين فان قيل قال الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وقال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم انى تركت فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتى اهل بيتى وقال صلى الله تعالى عليه وسلم انا تارك فيكم الثقلين كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به واهل بيتى واذكركم الله فى اهل بيتى اذكركم الله فى اهل بيتى اذكركم الله فى اهل بيتى ومثل هذا يشعر بفضلهم على العالم وغيره قلنا نعم لاتصافهم بالعلم

٣ واما بعدهم فقد ثبت ان فاطمة الزهراء سيدة نساء العالمين وان الحسن والحسين سيدا شبان اهل الجنة وان العشرة الذين منهم الائمة الاربعة مبشرون بالجنة ثم الفضل بالعلم والتقوى وانما اعتبار النسب فى الكفاءة لامر يعود الى الدنيا وفضل العترة الطاهرة بكونهم اعلام الهداية واشياع الرسالة على ما يشير اليه ضمهم الى كتاب الله فى انقاذ التمسك بهما عن الضلالة متن

والتقوى مع شرف النسب الظاهر له صلى الله تعالى عليه وسلم فرنهم بكتاب الله في كون التمسك بهما منقذا من الضلالة ولا معنى للتمسك بالكتاب الا الاخذ بما فيه من العلم والهداية وكذا في العترة ولهذا قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من بطؤ به عمله لم يسرع به نسبه (قال المبحث السابع ٣)

يجب تعظيم الصحابة والكف عن مطاعنهم وحمل ما يوجب بظاهره الطعن فيهم على محامل وتأويلات سيما المهاجرين والانصار واهل بيعة الرضوان ومن شهد بدرا واحدا والحديبية فقد انعقد على علو شأنهم الاجماع وشهد بذلك الآيات الصراح والاخبار الصحاح وتفاصيلها في كتب الحديث والسير والمناقب ولقد امر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بتعظيمهم وكف اللسان عن الطعن فيهم حيث قال اكرموا اصحابي فانهم خياركم وقال لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الله الله في اصحابي الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم وللروافض سيما الغلاة منهم مبالغات في بغض البعض من الصحابة رضي الله عنهم والطعن فيهم بناء على حكايات وافتراءات لم تكن في القرن الثاني والثالث واياك والاصغاء اليها فانها تضل الاحداث وتحير الاوساط وان كانت لا تؤثر فيمن له استقامة على الصراط المستقيم وكفاك شاهدا على ما ذكرنا انها لم تكن في القرون السالفة ولا فيما بين العترة الطاهرة بل ثناؤهم على عظماء الصحابة وعلماء السنة والجماعة والمهديين من خلفاء الدين مشهور وفي خطبهم ورسائلهم واشعارهم ومدائحهم مذكور والله الهادي (قال وتوقف علي رضي الله عنه ٨)

قد استقرت آراء المحققين من علماء الدين على ان البحث عن احوال الصحابة وما جرى بينهم من الموافقة والمخالفة ليس من العقائد الدينية والقواعد الكلامية وليس له نفع في الدين بل ربما يضر باليقين الا انهم ذكروا نبذا من ذلك لامرين احدهما صون الاذهان السليمة عن التدنس بالعقائد الردية التي توقعها حكايات بعض الروافض ورواياتهم وثانيهما ابتناء بعض الاحكام الفقهية في باب البغاة عليها اذ ليس في ذلك نصوص يرجع اليها ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى لولا علي لم نكن نعرف السيرة في الخوارج وكان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم خص عليا رضي الله عنه بتعليم تلك الاحكام لما علم من اختصاصه بالحاجة اليها وعلمها غيره ايضا لكنهم لم يحتاجوا الى البيان والتبليغ لما رأوا من علمه على رضي الله تعالى عنه على وفقها من غير تغيير فنقول اما توقف علي رضي الله عنه في بيعة ابي بكر رضي الله تعالى عنه فيحمل على انه لما اصابه من الكآبة والحزن بفقد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لم يتفرغ للنظر والاجتهاد فلما نظر وظهر له الحق دخل فيما دخل فيه الجماعة واما توقفه عن نصرة عثمان رضي الله تعالى عنه ودفع الغوغاء عنه فلانه لم يأذن في ذلك وكان يتجافى عن الحرب واراقة الدماء حتى قال من وضع السلاح من غلماني فهو حر ومع هذا فقد دفع عنه الحسنان رضي الله عنهما فلم ينفع وكان ما كان ولم يكن رضا من علي رضي الله عنه بذلك واعانة عليه ولهذا قال رضي الله عنه والله ما قتلت عثمان ولا مالأت عليه وتوقف في قبول البيعة اعظاما لقتل عثمان وانكارا وكذا طلحة والزبير الا ان من حضر من وجوه المهاجرين والانصار اقسموا عليه وناشدوه الله في حفظ بقية الامة وصيانة دار الهجرة اذ قتلة عثمان قصدوا الاستيلاء على المدينة والفتك باهلها وكانوا جهلة لا سابقة لهم في الاسلام ولا علم لهم بامر الدين ولا صحبة مع الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فقبل البيعة وتوقف عن قصاص قتلة عثمان رضي الله تعالى عنه لمالك شوكتهم وكثرتهم وقوتهم وحرصهم بالخروج على من يطالبهم بدمه فاقتضى النظر الصائب تأخير الامر احترازا عن اثارة الفتنة واما لانه رأى انهم بغاة لما لهم من المنعة الظاهرة والتأويل الفاسد حيث استحلوا دمه بما انكروا عليه من الامور

٣ المبحث السابع اتفق اهل الحق على وجوب تعظيم الصحابة والكف عن الطعن فيهم سيما المهاجرين والانصار لما ورد في الكتاب والسنة من الثناء عليهم والتحذير عن الاخلال بإجلالهم الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي لا تسبوا اصحابي خير القرون قرني ولو كانوا قصدوا بعده لقل ذلك بل ندر وكثير مما حكي عنهم افتراءات وما صح فله محامل وتأويلات منه

٨ وتوقف علي رضي الله تعالى عنه في بيعة ابي بكر كان للحزن والكآبة وعدم الفراغ للنظر والاجتهاد وعن نصرة عثمان بعدم رضاه لا رضاه ولهذا قال والله ما قتلت عثمان ولا مالأت عليه وتوقف في قبول البيعة اعظاما للحادثة وانكارا وعن قصاص القتلة لشوكتهم اولانهم عنده بغاة والباغي لا يؤاخذ بما اتلف من الدم والمال عند البعض منه

وان البغي اذا انقاد لامام اهل العدل لايؤاخذ بما سبق منه من اتلاف اموالهم وسفك دمائهم على
ماهو رأى بعض المجتهدين (قال وامتناع سعد ٩) يعني ان امتناع جماعة من الصحابة رضي الله
عنهم كسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد واسامة بن زيد وعبدالله بن عمر وغيرهم عن نصرة
على رضي الله عنه والخروج معه الى الحروب لم يكن عن نزاع منهم في امامته ولا عن اباء عما
وجب عليهم من طاعته بل لانه تركهم واختيارهم من غير الزام على الخروج الى الحروب
فاختاروا ذلك بناء على احاديث رووها على ماقال محمد بن سلمة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
عهد الى اذا وقعت الفتنة ان اكسر سيفي واتخذ مكانه سيفا من خشب وروى سعد بن ابي وقاص
انه قال صلى الله عليه وسلم سيكون بعدي فتنة القاعد فيها خير من القائم والقائم فيها خير من الماشي
والماشي فيها خير من الساعي وقال صلى الله عليه وسلم قتال المسلم كفر وسبابه فسق ولايحل للمسلم
ان يهجر اخاه فوق ثلثة ايام فلم تأثموا بالقعود عن الحروب (قال واما في حرب الجمل ٣) قاتل
على رضي الله عنه ثلث فرق من المسلمين على ماقال النبي صلى الله عليه وسلم انك تقاتل الناكثين
والمارقين والقاسطين فالناكثون هم الذين نكثوا العهد والبيعة وخرجوا الى البصرة مقدمهم
طلحة والزبير رضي الله عنهما وقاتلوا عليا رضي الله عنه بعسكر مقدمهم عائشة رضي الله عنها في
هودج على جمل اخذ بخطامه كعب بن مسور فسمي ذلك الحرب حرب الجمل والمارقون هم الذين
نزعوا اليد عن طاعة على رضي الله عنه بعد ما بايعوه وتابعوه في حرب اهل الشام زعما منهم انه
كفر حيث رضي بالتحكيم وذلك انه لما طالت محاربة على رضي الله عنه ومعاوية بصفين واستمرت
اتفق الفريقان على تحكيم ابي موسى الاشعري وعمرو بن العاص في امر الخلافة وعلى الرضا
بما يريانه فاجتمع الخوارج على عبدالله بن وهب الراسبي وساروا الى النهروان وسار اليهم على رضي الله
عنه بعسكره وكسرهم وقتل الكثير منهم وذلك حرب الخوارج وحرب النهروان والقاسطون
معاوية واتباعه الذين اجتمعوا عليه وعدلوا عن طريق الحق الذي هو بيعة على رضي الله عنه
والدخول تحت طاعته ذهابا الى انه مالأ على قتل عثمان رضي الله عنه حيث ترك معاونته وجعل
قتلته خواصه وبطانته فاجتمع الفريقان بصفين وهي قرية خراب من قرى الروم على غلوة
من الفرات ودامت الحرب بينهم شهورا فسمي ذلك حرب صفين والذي تفق عليه اهل الحق
ان المصيب في جميع ذلك على رضي الله عنه لما ثبت من امامته ببيعة اهل الحل والعقد وظهر
من تفاوت ما بينه وبين المخالفين سيما معاوية واحزابه وتكاثر من الاخبار في كون الحق معه وما وقع
عليه الاتفاق حتى من الاعداء الى انه افضل زمانه وانه لا احق بالامامة منه والمخالفون بغاة
لخروجهم على الامام الحق بشبهة هي تركه القصاص من قتلة عثمان رضي الله عنه ولقوله
صلى الله عليه وسلم لعمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين على يد اهل الشام ولقوله
على رضي الله تعالى عنه اخواننا بغوا علينا وليسوا كفارا ولافسقة ولاظلمة لما لهم من التأويل
وان كان باطلا فغاية الامر انهم اخطأوا في الاجتهاد وذلك لا يوجب التفسيق فضلا
عن التكفير ولهذا منع على رضي الله عنه اصحابه من لعن اهل الشام وقال اخواننا بغوا علينا
كيف وقد صح ندم طلحة والزبير رضي الله عنهما وانصراف الزبير رضي الله عنه عن الحرب
واشتهر ندم عائشة رضي الله عنها والمحققون من اصحابنا على ان حرب الجمل كانت فلتة من غير قصد
من الفريقين بل كانت تهييجا من قتلة عثمان رضي الله عنه حيث صاروا فرقتين واختلطوا
بالعسكرين واقاموا الحرب خوفا من القصاص وقصد عائشة رضي الله عنها لم يكن الا اصلاح
الطائفتين وتسكين الفتنة فوقعت في الحرب وما ذهب اليه الشيعة من ان محاربي على كفرة
ومخالفوه فسقة تمسكا بقوله صلى الله عليه وسلم حربك ياعلي حربي وبان الطاعة واجبة وترك

٩ وسعيد وغيرهما عن الخروج
معه الى الحروب كان لاجتهاد منهم
وترك الزام منه لالنزاع في امامته
اوإباء عن طاعته متن

٣ وحرب صفين وحرب الخوارج
فالمصيب على لما ثبت له من الامامة
وظهر من التفاوت لاكلتا الطائفتين
على ماهو رأي المصوبة ولا احداهما
من غير تعيين على ماهو رأي بعض
المعتزلة والمخالفون بغاة لخروجهم
على الامام الحق لشبهة لافسقة او
كفرة على مازعم الشيعة جهلا بالفرق
بين المخالفة والمحاربة بالتأويل وبدونه
ولهذا نهى على عن لعن اهل الشام
وقال اخواننا بغوا علينا وقد صح
رجوع اصحاب الجمل على ان منا
من يقول ان الحرب لم تقع عن عزيمة
وان قصد عائشة رضي الله عنها
لم يكن الا الاصلاح ذات البين
متن

الواجب فسق من اجترائهم وجهالتهم حيث لم يفرقوا بين ما يكون بتأويل واجتهاد وبين
ما لا يكون نعم لو قلنا بكفر الخوارج بناء على تكفيرهم عليا رضي الله عنه لم يبعد لكنه بحث آخر
فان قيل لا كلام في ان عليا اعلم و افضل وفي باب الاجتهاد اكمل لكن من اين لكم ان اجتهاده
في هذه المسئلة وحكمه بعدم القصاص على الباغي او باشتراط زوال المنعة صواب واجتهاد القائلين
بالوجوب خطأ ليصح له مقاتلتهم وهل هذا الا كما اذا خرج طائفة على الامام وطلبوا منه الاقتصاص
ممن قتل مسلما بالمثقل قلنا ليس قطعنا بخطائهم في الاجتهاد عائدا الى حكم المسئلة نفسه بل الى اعتقادهم
ان عليا رضي الله عنه يعرف القتلة باعيانهم ويقدر على الاقتصاص منهم كيف وقد كانت عشرة
آلاف من الرجال يلبسون السلاح وينادون انا كلنا قتلة عثمان وبهذا يظهر فساد ما ذهب اليه
عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء من ان المصيب احدى الطائفتين ولا نعلمه على التعيين وكذا
ما ذهب اليه البعض من ان كلتا الطائفتين على الصواب بناء على تصويب كل مجتهد وذلك
لان الخلاف انما هو فيما اذا كان كل منهما مجتهدا في الدين على الشرائط المذكورة في الاجتهاد لا في
كل من يتخيل شبهة واهية ويتأول تأويلا فاسدا ولهذا ذهب الاكثرون الى ان اول من بغى في الاسلام
معاوية لان قتلة عثمان لم يكونوا بغاة بل ظلمة وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم ولانهم بعد كشف
الشبهة اصروا اصرارا واستكبروا استكبارا (قال وفي حرب الخوارج ٣) الامر اظهر لان الحكمة في
نصب الامام وهي تألف القلوب واجتماع الكلمة كما تحصل بالقتال فقد تحصل بالتحكيم سيما وقد شرط
ان يحكم الحكمان بكتاب الله ثم بسنة رسول الله وايضا ورد النص في اصلاح الزوجين بان يبعثوا حكما
من اهله وحكما من اهلها وغاية متشبثهم ان الله تعالى اوجب القتال لقوله تعالى فقاتلوا التي
تبغي حتى تفيء الى امر الله فلا يجوز العدول عنه الى التحكيم والجواب بعد تسليم كون الامر للفور
او كون الفاء الجزائية للتعقيب انه انما اوجب القتال بعد ايجاب الاصلاح وهذا اصلاح
فلا يعدل عنه الى القتال ما لم يتعذر فان قيل يزعمون ان الوقيعة في الصحابة رضي الله عنهم
بالطعن واللعن والتفسيق والتضليل بدعة وضلالة وخروج عن مذهب الحق والصحابة انفسهم
كانوا يتقاتلون بالسنان ويتقاولون باللسان بما يكره وذلك وقيعة قلنا مقاولاتهم وخشونتهم في الكلام
كانت محض نسبة الى الخطأ وتقرير على قلة التأمل وقصد الى الرجوع الى الحق ومقاتلاتهم
كانت لارتفاع التباين والعود الى الالفة والاجتماع بعد ما لم يكن طريق سواه وبالجملة فلم يقصدوا
الا الخير والصلاح في الدين واما اليوم فلا معنى لبسط اللسان فيهم الا التهاون بنقلة الدين
الباذلين انفسهم واموالهم في نصرته المكرمين بصحبة خير البشر ومحبته (قال واما بعدهم ٤) يعني
ان ما وقع بين الصحابة من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التواريخ
والمذكور على السنة الثقات يدل بظاهره على ان بعضهم قد حاد عن طريق الحق وبلغ حد الظلم
والفسق وكان الباعث له الحقد والعناد والحسد واللداد وطلب الملك والرياسة والميل الى
اللذات والشهوات اذ ليس كل صحابي معصوما ولا كل من لقي النبي صلى الله عليه وسلم بالخير موسوما
الا ان العلماء لحسن ظنهم باصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكروا لها محامل وتأويلات
بها تليق وذهبوا الى انهم محفوظون عما يوجب التضليل والتفسيق صونا لعقائد المسلمين
عن الزيغ والضلالة في حق كبار الصحابة سيما المهاجرين منهم والانصار والمبشرين بالثواب
في دار القرار واما ما جرى بعدهم من الظلم على اهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم فمن الظهور
بحيث لا مجال للاخفاء ومن الشناعة بحيث لا اشتباه على الآراء اذ تكاد تشهد به الجماد والعجماء
ويبكي له من في الارض والسماء وتنهد منه الجبال وتنشق الصخور ويبقى سوء عمله على كر الشهور
ومر الدهور فلعنة الله على من باشر او رضي او سعى ولعذاب الآخرة اشد وابقى فان قيل فمن علماء

٣ الامر اظهر اذ التحكيم لا يصلح شبهة في الخروج عن الطاعة كيف وهو نوع اصلاح وقد قال الله تعالى فاصلحوا والامر بالقتال ليس للفور
متن

٤ واما بعدهم فقد جل المصاب وعظم الواقع واتسع الخرق على الراقع الا ان السلف بالغوا في مجانبة طريق الضلال خوفا من العاقبة ونظرا للمآل
متن

المذهب من لم يجوز اللعن على يزيد مع علمهم بانه يستحق ما يربو على ذلك ويزيد قلنا تحاميا عن ان يرتقي
الى الاعلى فالاعلى كما هو شعار الروافض على ما يروى في ادعيتهم ويجري في انديتهم فرأى المعتنون
بامر الدين الجام العوام بالكلية طريقا الى الاقتصاد في الاعتقاد وبحيث لا تزل الاقدام على السواء
ولا تضل الافهام بالاهواء والا فمن يخفى عليه الجواز والاستحقاق وكيف لا يقع عليهما الاتفاق
وهذا هو السر فيما نقل عن السلف من المبالغة في مجانبة اهل الضلال وسد طريق لا يؤمن
ان يجر الى الغواية في المآل مع علمهم بحقيقة الحال وجلية المقال وقد انكشف لنا ذلك حين
اضطربت الاحوال واشرأبت الاهوال وحيث لا متسع ولا مجال والمشتكى الى عالم الغيب
والشهادة الكبير المتعالي (قال خاتمة ٨ ملحق بباب الامامة بحث خروج المهدي ونزول عيسى
صلى الله عليه وسلم وهما من اشراط الساعة وقد وردت في هذا الباب اخبار صحاح وان كانت
احادا ويشبه ان يكون حديث خروج الدجال متواتر المعنى اما خروج المهدي فعن ابن عباس
رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من
اهل بيتي يواطئ اسمه اسمي وعن ابن سلمة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول المهدي
من عترتي من ولد فاطمة وعن ابي سعيد الخدري قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المهدي مني
اجلى الجبهة اقنى الانف يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا يملك سبع سنين وعنه
رضي الله عنه قال ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم بلاء يصيب هذه الامة حتى لا يجد الرجل
ملجأ يلجأ اليه من الظلم فيبعث الله رجلا من عترتي فيملأ به الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا
وظلما فذهب العلماء الى انه امام عادل من ولد فاطمة رضي الله عنها يخلق الله تعالى متى شاء ويبعثه
نصرة لدينه * وزعمت الامامية من الشيعة انه محمد بن الحسن العسكري اختفى عن الناس خوفا
من الاعداء ولا استحالة في طول عمره كنوح ولقمان والخضر عليهم السلام وانكر ذلك سائر
الفرق لانه ادعاء امر يستبعد جدا اذ لم يعهد في هذه الامة مثل هذه الاعمار من غير دليل عليه ولا
امارة ولا اشارة اقامه من النبي صلى الله عليه وسلم ولان اختفاء امام هذا القدر من الانام بحيث لا يذكر
منه الا الاسم بعيد جدا ولان بعثه مع هذا الاختفاء عبث اذ المقصود من الامامة اقامة الشريعة
وحفظ النظام ودفع الجور ونحو ذلك ولو سلم فكان ينبغي ان يكون ظاهرا لا يظهر دعوى الامامة
كسائر الائمة من اهل البيت ليستظهر به الاولياء وينتفع به الناس لان اولى الازمنة بالتظهر هو هذا
الزمان للقطع بانه يتسارع الى الانقياد له والاجتماع معه النسوان والصبيان فضلا عن الرجال
والابطال واما نزول عيسى عليه السلام فعن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال والذي نفسي
بيده ليوشكن ان ينزل فيكم ابن مريم حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير الحديث وقال
صلى الله تعالى عليه وسلم كيف انتم اذا نزل ابن مريم فيكم وامامكم منكم ثم لم يرو في حاله مع
امام الزمان حديث صحيح سوى ما روى انه قال صلى الله عليه وسلم لا يزال طائفة من امتي يقاتلون
على الحق ظاهرين الى يوم القيامة قال فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعالى صل لنا فيقول لا
ان بعضكم على بعض امراء تكرمة الله هذه الامة فما يقال ان عيسى صلى الله عليه وسلم يقتدي
بالمهدي او بالعكس شئ لا مستند له فلا ينبغي ان يعول عليه نعم هو وان كان حينئذ من اتباع
النبي صلى الله عليه وسلم فليس منعزلا عن النبوة فلا محالة يكون افضل من الامام اذ غاية علماء
الامة الشبه بانبياء بني اسرائيل واما قوله صلى الله عليه وسلم لا مهدي الا عيسى ابن مريم فلا يبعد
ان يحمل على الهداية الى طريق هلاك الدجال ودفع شره على ما نطق به الاحاديث الصحاح
ففي حديث طويل في الملاحم انه يخرج الدجال بالشام فبينا المسلمون يعدون للقتال يسوون

٨ قد وردت الاحاديث الصحيحة
في ظهور امام من ولد فاطمة الزهراء
رضي الله عنها يملأ الدنيا قسطا وعدلا
كما ملئت جورا وظلما وقول الامامية انه
قد ولد واختفى ما فوق اربعمائة سنة
خوفا من الاعداء ذهاب بلا حجة الى
امام بلا حكمة على ان الناس بعد بني
العباس يطلبونه من السماء فما له
والاختفاء وفي نزول عيسى وخروج
الدجال متن

المشرق اذ قيمت الصلوة فينزل عيسى ابن مريم فامهم فاذا رآه عدو الله ذاب كما يذوب الملح في الماء فلو تركه لذاب حتى يهلك ولكن يقتله الله بيده فيريهم دمه في حربته وفي هذا دليل على ان عيسى صلى الله عليه وسلم يؤم المسلمين في تلك الصلوة وقال صلى الله عليه وسلم ليس ما بين خلق آدم الى قيام الساعة امر اكبر من الدجال وقال صلى الله عليه وسلم ما من نبي الا انذر قومه الاعور الكذاب ثم وصفه وفصل كثيرا من احواله وقال ينزل عيسى ابن مريم عند المنارة البيضاء شرقي دمشق فيطلبه حتى يدركه بباب لد فيقتله وقال صلى الله عليه وسلم الدجال يخرج من ارض بالمشرق يقال لها خراسان يتبعه اقوام كان وجوههم المجان المطرقة وقال صلى الله عليه وسلم يتبع الدجال من امتي سبعون الفا عليهم السيجان اى الطيالسة الخضر ويجوز ان يكون المراد امة الدعوة على ما قال صلى الله عليه وسلم يتبع الدجال يهود اصفهان سبعون الفا عليهم الطيالسة وقال عليه السلام من ادركه منكم فليقرأ عليه فواتح سورة الكهف فانه جواركم من فتنته وقال عليه السلام من سمع بالدجال فلينأ عنه فوالله ان الرجل ليأتيه وهو يحسب انه مؤمن فيتبعه مما يبعث به من الشبهات (قال وغير ذلك) من اشراط الساعة عن حذيفة بن اسيد الغفاري قال اطلع النبي صلى الله عليه وسلم علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون قلنا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى ابن مريم ويأجوج ومأجوج وثلثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم وقال صلى الله عليه وسلم ان اول الآيات خروجا طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى وعن ابي ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين غربت الشمس اتدري اين تذهب هذه قلت الله ورسوله اعلم قال فانها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها ويوشك ان تسجد فلا يقبل منها وتستأذن فلا يؤذن لها فيقال لها ارجعي من حيث جئت فتطلع من مغربها فذلك قوله تعالى والشمس تجري لمستقر لها قال مستقرها تحت العرش وقال صلى الله عليه وسلم ان من اشراط الساعة ان يرفع العلم ويكثر الجهل ويكثر شرب الخمر وتقل الرجال ويكثر النساء حتى يكون لخمسين امرأة قيم واحد وقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا ضيعت الامانة فانتظر الساعة وقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اول اشراط الساعة نار تحشر الناس من المشرق الى المغرب وقال صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق الابل ببصرى وقال عليه السلام لا تقوم الساعة حتى يتقارب الزمان فتكون السنة كالشهر والشهر كالجمعة وتكون الجمعة كاليوم ويكون اليوم كالساعة وتكون الساعة كالضرمة بالنار وقال عليه السلام لا تقوم الساعة الا على شرار الخلق وفي حديث آخر لا تقوم حتى لا يقال في الارض الله الله وذكر في حديث آخر من علامات الساعة ان تظهر الاصوات في المساجد وان يسود القبيلة فاسقهم وان يكون زعيم القوم ارذلهم وان يكرم الرجل مخافة شره وبالجملة فالاحاديث في هذا الباب كثيرة رواها العدول الثقات وصححها المحدثون الاثبات ولا يمتنع حملها على ظواهرها عند اهل الشرع لان المعاني المذكورة امور ممكنة عقلا وزعمت الفلاسفة ان طلوع الشمس من مغربها مما يجب تأويله بانعكاس الامور وجريانها على غير ما ينبغي واول بعض العلماء النار الخارجة من الحجاز بالعلم والهداية سيما الفقه الحجازي والنار الحاشرة للناس بفتنة الاتراك وخروج الدجال بظهور الشر والفساد ونزول عيسى صلى الله عليه وسلم باندفاع ذلك وبدو الخير والصلاح وتقارب الزمان بقلة الخير والبركة وذهاب فائدة الايام والاوقات او بكثرة الغفلة والاشتغال بامر الدنيا

من الاشراط كدابة الارض ويأجوج ومأجوج وطلوع الشمس من مغربها والخسوف الثلاثة وقلة العلم والامانة وكثرة الفسق والخيانة ورياسة الفساق والارذال وفرط ازدياد عدد النساء على الرجال وانتهاء الاسلام على الزوال وانقضاء انتهاء الى الاختلال وهذا والشر الذي يتبين منه خيرية القرون السابقة بحسب كثرة الثواب ايضا ويكون عند غاية قرب الساعة وانقراض زمن التوبة والطاعة فلا ينافي احتمال خيرية آخر الامة على ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل امتي مثل المطر لا يدرى اوله خير ام آخره بناء على احتمال ان يفضل مع طول العهد وفساد الزمان ثواب المعرفة والايقان والطاعة والايمان ثبت الله قلوبنا على الدين ووفقنا لمرضاته يوم لقائه انه كريم وفي معين وصلى الله على النبي محمد وآله الطاهرين واصحابه اجمعين والحمد لله رب العالمين

تمت

ولشدتها وبحدوث الفتن العظام الشاغلة لقلوب الانام عما يمضي عليهم من الليالي والايام واما يأجوج
ومأجوج فقيل من اولاد يافث بن نوح وقيل جمع كثير من اولاد آدم مقتسمات سائر بني آدم لانه
لا يموت الرجل منهم حتى ينظر الى الف ذكر من صلبه يحملون السلاح فمنهم من هو في غاية الطول
خمسون ذراعا وقيل مأية وعشرون ذراعا ومنهم من طوله وعرضه كذلك ومنهم من هو في غاية
القصر كانوا يخرجون الى قوم صالحين بقربهم فيهلكون زروعهم وضروعهم ويقتلونهم فجعل
ذو القرنين سدا دونهم فيحفرون كل يوم السد حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي
عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا فيعيده الله كما كان حتى اذا بلغت مدتهم حفروا حتى اذا كادوا يرون
شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا ان شاء الله فيعودون وهو كهيئته فيحفرونه
ويخرجون مقدمتهم بالشام وساقتهم بخراسان فيشربون المياه ويتحصن الناس منهم في حصونهم
ولا يقدرون على اتيان مكة والمدينة وبيت المقدس فيرسل الله عليهم نغفا في اعناقهم فيهلكون
جميعا فيرسل طيرا فيلقيهم في البحر ويرسل مطرا فيغسل الارض وخروجهم يكون بعد خروج
الدجال وقتل عيسى اياه فان قيل بعض هذه الاحاديث يشعر بان الامة في اخر الزمان شر الخلق
قليل الخير وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم مثل امتي مثل المطر لا يدرى اوله خير ام آخره قلنا
الشرارة الظاهرة التي لا شك معها في خيرية القرون السابقة انما هي عند غاية قرب الساعة
وحين انقراض زمن التكليف او كاد على ما ورد في الحديث انه يمكث عيسى ابن مريم في الناس
بعد قتل الدجال سبع سنين ليس بين اثنين عداوة ثم يرسل الله ريحا باردة من قبل الشام فلا يبقى على
وجه الارض احد في قلبه مثقال ذرة من خير او ايمان الا قبضته ويبقى شرار الناس في خفة الطير
واحلام السباع لا يعرفون معروفا ولا ينكرون منكرا فيأمرهم الشيطان بعبادة الاوثان وهم
في ذلك دار رزقهم حسن عيشهم ثم ينفخ في الصور وهذا ما قال صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة
على احد يقول الله الله واما في آخر الزمان عند كون الامة في الجملة على الطاعة والايمان فلا يبعد
كونهم خيرا عند الله واكثر ثوابا باعتبار انقيادهم وايمانهم مع الغيبة عن مشاهدة نزول الوحي
وظهور المعجزات وهبوط الخيرات والبركات وباعتبار ثباتهم على الايمان والطاعات والعلوم
والمعارف وارشاد الطوايف مع فساد الزمان وشيوع المنكرات وكساد الفضائل ورواج الرذايل
واستيلاء اهل الجهل والعناد والشر والفساد وهذا لا ينافي خيرية القرون الاولى ومن يليهم بكثرة
الطاعات والعبادات وصفاء العقايد وخلوص النيات وقرب العهد بالنبي صلى الله عليه وسلم
واصحابه ونحو ذلك على ما قال صلى الله عليه وسلم خير القرون القرن الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم
ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فان قيل في احاديث قرب الساعة ما يشعر بانها تقوم قريبا كقوله
صلى الله عليه وسلم بعثت انا والساعة كهاتين يعني السبابة والوسطى بل على انها تكون قبل
مائة سنة كقوله صلى الله عليه وسلم يسألوني عن الساعة وانما علمها عند الله واقسم بالله ما على
الارض من نفس منفوسة يأتي عليها مائة سنة وكقوله صلى الله عليه وسلم لا يأتي مأية سنة وعلى
الارض نفس منفوسة وها نحن اليوم سار فنا ثمان مائة سنة ولم يظهر شيء من تلك العلامات قلنا
المراد ان قرب الساعة من مستقبل الزمان بالاضافة الى ما مضى كقرب ما بين الاصبعين او كفضل
الوسطى على السبابة وحديث مائة سنة انما هو في القيامة الصغرى المشار اليها بقوله عليه السلام
من مات فقد قامت قيامته وقوله لجمع من الاعراب سألوه عن الساعة وقد اشار الى اصغرهم ان يعش
هذا لا يدركه الهرم حتى يقوم عليكم ساعتكم وانما الكلام في القيامة الكبرى التي هي حشر الكل

وسوقهم الى المحشر على ان الحديث ليس على عمومه لبقاء الخضر والياس ايضا على
ما ذهب اليه العظماء من العلماء من ان اربعة من الانبياء في زمرة الاحياء الخضر
والياس في الارض وعيسى وادريس في السماء عليهم
الصلاة والسلام

تم

قد تم بعون الله تعالى طبع هذا الكتاب المسمى بشرح مقاصد الطالبين في علم اصول الدين للعلامة
الفاضل سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني وذلك في دار الطباعة العامرة الكائنة بدار الخلافة
الزاهرة في ايام حضرة ذي الدولة والاجلال والفضل والافضال مولانا الاكرم وسلطاننا الاعظم
السلطان ابن السلطان السلطان الغازي ﴿عبد المجيد خان﴾ ادام الله دولته الى آخر الدوران
وذلك بمعرفة ناظر المطبعة المذكورة (محمد لبيب) ووافق اختتام طبعه في شهر
شعبان المعظم سنة سبع وسبعين ومائتين والف من الهجرة
النبوية على صاحبها افضل الصلاة
والتحية وعلى آله وعترته
الزكية